Finalidade do Mundo

Tomo III

Farias Brito

Edições do
Senado Federal

Volume 183-C

Raimundo de Farias Brito (*São Benedito-CE, 24/7/1862 — ✞Rio de Janeiro-RJ, 16/1/1917), escritor e filósofo brasileiro.

Finalidade do mundo

. . . .

Sumário

Terceira Parte

O mundo como atividade intelectual

. . . .

Prefácio

AINDA não termina com este volume a obra cuja publicação iniciei em 1895, sob o título geral de Finalidade do Mundo, *por ter tomado proporções maiores do que eu, de começo, imaginava, essa terceira parte que fui obrigado a dividir em dois livros de que só o primeiro é aqui dado à publicidade. O plano primitivo desta obra, já modificado na segunda parte, publicada em 1889, passou, ainda aqui, por algumas alterações; alterações, porém, que se entendem somente quanto ao método de exposição, não quanto ao fundo das ideias.*

Tudo, porém, agora está definitivamente assentado, compreendendo a Finalidade do Mundo *três obras na seguinte ordem:*

1ª) A filosofia como atividade permanente do espírito humano.

2ª) A filosofia moderna.

3ª) O mundo como atividade intelectual.

Esta última obra encerra os dois livros seguintes:

1º) Evolução e relatividade: análise crítica da consciência filosófica contemporânea.

2º) Força e pensamento ou solução do problema da existência pela concepção do mundo como atividade intelectual.

. . . .

Capítulo I

AS TEORIAS MODERNAS COMO DOUTRINAS DE DISSOLUÇÃO

TODOS sentem, no estado presente do mundo, um mal-estar indefinível, uma agonia tremenda. Já não é somente nas camadas inferiores da sociedade que isto se nota. Também os chefes, também os que se acham à frente do movimento político dos povos, constantemente estão a se queixar. Nem é isto uma particularidade de nosso país. O mal é geral. É certo que sofremos; mas do mesmo modo sofrem todos os outros povos. E assim não é justo que atribuamos a causas locais a parte que nos cabe na crise. Não é justo, por exemplo, que atribuamos à mudança política operada com a queda do Império, a situação anormal a que nos achamos reduzidos. Pelo contrário, a República veio como uma consequência da crise geral que já poderosamente fazia sentir entre nós os seus efeitos; veio como uma aspiração de melhoramento, veio como um sonho de renovação. E se o mal, não obstante, perdura e, ao que parece, em condições mais agudas, é que a crise se faz cada vez mais intensa e há de seguir a sua evolução natural, não sendo possível desviar por meios artificiais os processos da História.

Sobre a crise por que no momento atual passa o mundo, fazendo-se sentir a mais profunda anarquia em todas as manifestações da vida social e moral, já tive de me ocupar longamente em outra parte. Eis como a este respeito me exprimia, em 1899, na segunda parte desta obra:

"Qual é o espetáculo que nos oferecem presentemente as lutas dos povos? Observai e vereis que é o mais desesperador e terrível, sendo que jamais passou a consciência humana por tão violentas agitações. Em primeiro lugar, debaixo de uma certa aparência de desenvolvimento e cultura, em realidade domina por toda a parte a injustiça. Assim reconhece Garofalo na *Superstição socialista*; assim proclama Gumplovicz em seu *Grundriss der sociologie*. O primeiro condenando a tendência revolucionária do socialismo moderno que só reconhece como meio de salvação a destruição da ordem estabelecida, aconselha a todos prudência, apelando para a moral religiosa. O segundo, desesperando de toda e qualquer regeneração, pois tudo o que sucede resulta da natureza mesma das cousas, e como tal não podia ser de outra forma, só na resignação encontra possibilidade de consolo para nossas desgraças e sofrimentos irremediáveis. Depois, ninguém tem fé na estabilidade da ordem moral, e os que apelam para a autoridade dos princípios são tidos na conta de sonhadores; ninguém tem confiança na sinceridade dos homens, e cada um já não quer ou não pode contar senão consigo mesmo na luta contra o destino ou contra a fatalidade. Daí a prostração dos espíritos mais puros, o desalento das almas mais delicadas, ao mesmo tempo que o egoísmo chega a tomar proporções assombrosas, elevando o interesse à categoria de princípio soberano da moral."[2]

Depois acrescento: "Se deixando de parte o testemunho dos pensadores, tratamos de considerar o organismo mesmo da sociedade,* e o ensino direto da História, veremos que não menos patente se torna a confusão que em tudo se observa. Com efeito, qual é a condição a que se acham presentemente reduzidos os diferentes povos do mundo civilizado, que é que nos revela a História, sobre a situação atual dos governos?

"Vejamos. O regime social e político que nos foi legado pelo passado, após esse longo período da História a que se dá o nome de Idade Média, foi o absolutismo papal, sendo que o Papa era o verdadeiro representante de Deus sobre a Terra, devendo, portanto, todos os

---

2 *Finalidade do Mundo*, segunda parte. "A filosofia moderna", introdução.

* No texto *o organismo, mesmo da mocidade*. Retificamos de acordo com a errata e observação no prefácio.

governos temporais, no que tem relação com a direção, não somente dos negócios que se referem a seus interesses particulares, como igualmente dos que dizem respeito aos interesses gerais da civilização, inspirar-se nas deliberações do Vaticano. Mas o absolutismo papal caiu com a Reforma. A Igreja fracionou-se e com o fracionamento da Igreja sucedeu ao absolutismo papal a monarquia absoluta. Já não havia nenhum intermediário entre Deus e os reis, sendo que, negada a autoridade do Papa, os reis mesmos é que passaram a ser considerados como representantes de Deus sobre a Terra. Mas veio o livre pensamento e, como repercussão deste, a revolução. Esta explodiu, primeiro na Holanda, depois na Inglaterra, por último na França; e daí se transportou o movimento para todos os países da Europa e da América, caindo afinal definitivamente a monarquia absoluta, para dar lugar à democracia moderna, com a proclamação da vitória definitiva da célebre fórmula revolucionária: igualdade, liberdade, fraternidade.

"Mas a democracia, por seu lado, fascinou por um momento os espíritos entusiastas, mas isto somente para dar, logo em seguida, de si mesma a mais triste cópia. Em primeiro lugar, o lema fundamental que chegou a ser considerado como a mais gloriosa conquista da revolução, de todo se desmoralizou, tornando-se patente que nunca a desigualdade de condição entre os homens chegou a tomar tão vastas proporções como nas democracias. Que os homens não são iguais – prova-o o complicado sistema das hierarquias sociais. Que não são livres – prova-o a variada combinação de laços e sujeições a que estão subordinados. Que não são irmãos – prova-o o espetáculo cotidiano da exploração do homem pelo homem. Depois, se a questão era fazer cessar em política toda e qualquer espécie de absolutismo, acontece que nem isto chegou a prevalecer, porquanto, se a democracia foi o resultado legítimo da revolução, é uma verdade que com esta não desapareceu o absolutismo, pois ao absolutismo do Papa e dos reis sucedeu nas democracias o absolutismo dos capitalistas e banqueiros, mil vezes mais detestável.

"Por isto não sem razão é que já por toda a parte se proclama a bancarrota das democracias. Deste modo, nem teocracia, nem monarquia, nem aristocracia, nem democracia. Ora, isto é confusão e desordem, isto é a mais desesperadora anarquia; e de fato, anarquia é o que se vê por toda a

parte, em todas as manifestações da atividade mental, reinando na ordem política, como na ordem da evolução social e moral, a mais profunda confusão, como a mais deplorável incerteza."[3]

Realmente, tal é o estado atual da sociedade; e quem quer que conheça os acontecimentos mais importantes da História contemporânea e queira com imparcialidade julgar os fatos mais comuns da vida ordinária em nossos dias, há de reconhecê-lo e confessá-lo. Resta agora indagar quais as causas que concorreram para produzir esse gravíssimo estado de cousas.

Eu penso que tudo resulta da extraordinária revolução por que tem passado o espírito humano desde a Renascença até hoje, revolução que ainda não chegou a produzir as suas últimas consequências, revolução que abalou em seus fundamentos a organização da sociedade. É a essa revolução que me refiro quando digo, na obra acima citada, o seguinte, estudando a gênese da filosofia moderna: "Haviam sido descobertas a bússola, a pólvora, a imprensa. A descoberta da imprensa, sobretudo, fora de consequências extraordinárias. O livro tornara-se acessível a todos; e sendo reproduzidas com facilidade as obras da Antiguidade clássica, logo se fez patente a inferioridade da civilização medieval. Daí a obra de dissolução que caracteriza o século XVI e marca o começo da História Moderna. Sobre todas as manifestações do pensamento, sobre a filosofia, sobre a religião, sobre a literatura poderosamente se fez sentir a influência do espírito novo. A imprensa se tornara o mais poderoso instrumento da civilização; a Renascença produzira os seus efeitos; aparecera Lutero. Foi deste modo que a Escolástica, que fora a filosofia dominante na Idade Média, entrou em completo descrédito; e todo o esforço dos pensadores se limitava a meras tentativas de renovação da filosofia aristotélica (Pamponat, Portius, Scaliger, etc.), do estoicismo (Justus Lipsius), e do platonismo em regra aliado a certas doutrinas oriundas do Oriente (cabalística, magia, teosofia). A isso se seguiram, por parte de alguns nobres espíritos, diversas tentativas de criação original (Telésio, Patrizzi, Giordano Bruno), a que sucedeu uma espécie de renovação do ceticismo (Montaigne, Scarron, Sánchez), resultando dessa agitação toda ela de caráter puramente negativo, a necessidade

3 *Obr. cit.,* loc. cit.

que se tornava sensível para todos de uma renovação radical do pensamento. Por outro lado, as ciências positivas já começavam a desenvolver-se. Na matemática, na astronomia, na mecânica haviam sido ultrapassados os limites a que atingira a ciência dos gregos, ensina Tennemann. A observação e o cálculo aplicado ao domínio das ciências naturais haviam dado lugar a importantes descobertas, e estas, dando novo alento ao espírito humano, incessantemente o impeliam para novas buscas. Copérnico, Kepler, Galileu, Torricelli se tornavam conhecidos e começavam a exercer a sua ação, fazendo-se sentir, ao lado do movimento negativo e dissolvente dos filósofos, outro movimento poderoso, mas este, de caráter positivo, por parte dos sábios. Deste modo, se assim tão desastradamente falhara a tradição filosófica, outro alicerce, e este, de caráter sólido e indestrutível, se apresentava para a reconstrução do edifício do pensamento."[4]

O que se seguiu depois, todo o mundo o sabe. Veio Bacon e fundou o método empírico. Veio Descartes e fundou o método racionalista. Do empirismo de Bacon saíram o sensualismo de Locke, o idealismo de Berkeley e, por último, o ceticismo de Hume. Do racionalismo de Descartes saiu, como transição, o ocasionalismo de Malebranche e, por último, como mais completa e decisiva manifestação da filosofia dogmática, o monismo de Spinoza, e em oposição a este a monadologia de Leibniz.

Mas no meio desta extraordinária variedade de sistemas, vinha a propósito perguntar: como achar um ponto de apoio nesta estupenda decomposição, como encontrar alguma cousa de fixo onde tudo é variável e incerto? A resposta se impõe logo à primeira vista: é necessário, antes de tudo, submeter a exame o mecanismo mesmo da inteligência. Foi o ponto de partida para a filosofia de Kant, despertado, como se sabe, de seu sono dogmático pelo ceticismo de Hume. Daí esta extraordinária *Crítica da razão pura*, do filósofo de Koenigsberg, que é ainda hoje a palavra de ordem da filosofia alemã. No mesmo sentido, embora por processos diferentes, surge também a filosofia escocesa com Reid e Dugald Stewart, apelando dos desvarios da metafísica para o senso comum. Augusto Comte, na França, apela, ao contrário, para a ciência e funda o Positivismo. Já antes

4 *Obr. cit.* liv. I, cap. I.

Thomas Brown e Hamilton se ligavam à filosofia escocesa, destacando-se o último pela *Filosofia do condicionado* que sofre visivelmente a influência de Kant; e depois aparecem Stuart Mill, Herbert Spencer e Bain, obedecendo a correntes várias, mas renovando principalmente o empirismo. E por último ainda nos surge da Inglaterra a *Metafísica da experiência*, de Shadworlh H. Hodgson, obra que foi qualificada por Penjon como uma das análises mais profundas que porventura já foram tentadas. É, por assim dizer, a última consolidação da filosofia da experiência. Erhardt, por seu lado na Alemanha, tenta a última consolidação da filosofia crítica, com a sua *Metafísica*, de que apenas o primeiro volume foi publicado. Hodgson nega em absoluto, Erhardt afirma positivamente a possibilidade do conhecimento da cousa em si, do númeno (*noumena*). Isto enquanto na França, Renouvier, fundando o neocriticismo, volta, embora com caracteres inteiramente novos, ao ponto de vista de Leibniz, como a sua *Nova monadologia*.

Como se vê, nunca no espírito humano revelou uma tão extraordinária fecundidade. Chegam a causar espanto a variedade e riqueza da literatura moderna, já não falo das produções artísticas, do romance e da poesia, mas precisamente da literatura científica e filosófica. Os sistemas se sucedem numa fecundidade que quase posso dizer vertiginosa: e a esta poderosa e fecunda atividade intelectual corresponde a ordem material, com o desenvolvimento das ciências propriamente ditas, o mais largo desenvolvimento da indústria. Daí um certo entusiasmo febril da parte de muitos. Afigura-se-lhes como um fato incontestável a lei do progresso. Mas as consequências são desastradas, terríveis, na ordem moral. Em primeiro lugar, são todas as manifestações do pensamento dominadas pelo espírito crítico, e a filosofia propriamente dita só tem concorrido para a dissolução da obra do passado. É assim aniquilado o velho dogmatismo; e no meio dessa geral demolição todo o mundo compreende e sente que a esfera da consciência humana se alarga, mas em vez de concorrer isto para assegurar o equilíbrio moral, ao contrário concorre para desfazer a harmonia da alma que fica vazia de ideal pela dissolução das crenças tradicionais. Depois, aniquilado o velho dogmatismo, só a concepção materialista se salva e está em condições de ser apresentada como dogma novo, propondo-se a fazer a dedução das leis da conduta. Ora, o materialismo é a afirmação da força e a negação da consciência. É, pois, evidentemente a negação da ordem moral, uma vez que não se pode conceber ordem moral sem consciência. E quando se queira interpretar a consciência

debaixo do ponto de vista mecânico, explicando-a como um fenômeno material entre as outras manifestações da matéria, neste caso, como explicar a liberdade? Como explicar a vida moral e o princípio da responsabilidade em um mundo onde domina a necessidade mecânica?

O materialismo a nada disto responde; mas sem se preocupar com as consequências, sem procurar ver até onde pode chegar firma, não obstante, o seu dogma: a matéria é o princípio supremo. Ora, a matéria é a força inconsciente, e se a força é o único princípio a respeitar, a lei só pode ser esta: trate cada um de trabalhar pela maior expansão da força. Ser forte – eis a lei. Portanto, o que é preciso é dominar. Dominar sobre todos e sobre tudo – eis o ideal da conduta. É a moral de Nietzsche. Também Nietzsche tem sobre todos esses materialistas e positivistas que por aí pululam, míopes que visam ao escândalo e nem sequer compreendem a gravidade dos princípios que defendem, a superioridade incomparável da sinceridade, a audácia do convencido. É assim que, partindo da força como princípio supremo, não vacila em admitir como instinto primordial e, portanto, como fonte da vida moral, a *vontade de poder*. É assim que, admitindo como aplicável também aos fenômenos de ordem social e moral a concepção darwínica que dá como condição primordial do progresso o predomínio do mais forte, não vacila em estabelecer como lei a eliminação dos fracos, apregoando como virtude a crueldade: ao passo que a caridade, a compaixão, a piedade, são vícios, somente admissíveis como virtudes em uma moral de escravos. É assim que, adotando o princípio da relatividade do conhecimento, não vacila diante de nenhuma das consequências desse princípio, e aceita como regra de conduta para o homem verdadeiramente livre esta estranha divisa:

"Nada é verdadeiro: tudo é permitido."

E lançando por este modo as bases do que ele mesmo chamava *uma nova tábua de valores*, tal era a fé que tinha em sua obra, que é nestes termos que se exprimia em 1888, escrevendo a um amigo: "Eu vos juro que em dois anos toda a Terra se torcerá em convulsões. Eu sou uma fatalidade... *Ich bin ein Verhängniss*."

Não há espaço aqui para desenvolver a teoria de Nietzsche. Também estas indicações são suficientes para dar uma ideia do caráter geral de seus princípios. E foi bom que a corrente da exposição me levasse a esse estranho moralista do super-homem. Nenhum autor melhor reflete o estado de

anarquia a que se acha reduzido o espírito humano, e este exemplo por si só é bastante para mostrar até onde chegou na filosofia moderna a obra da dissolução. E este exemplo não é o único. Eu mesmo posso dar um testemunho decisivo dessa afirmação. Estando a preparar um trabalho de certa extensão, fiz aquisição de algumas das obras mais importantes que têm sido publicadas nestes últimos anos. Pois bem: posso assegurar que de todos os livros que me chegaram às mãos não encontrei um só que adiantasse uma linha para as questões de que trato. Continua ainda por toda a parte a demolição, nem foi até agora descoberta a chave para a solução dos grandes problemas, novamente propostos, de que dependem a felicidade do homem e o bem-estar e tranquilidade dos povos. Pode-se dizer que as últimas cogitações de muitos dos homens mais eminentes são uma verdadeira agonia, e alguns até parece que deliram. Já não me refiro a Schopenhauer e Hartmann: nestes a doutrina é apresentada em forma abstrata e se bem que seja de natureza a impressionar, todavia não nos assusta. Mas em outros há sofrimento e revolta, parecendo que o coração estremece, como se se sentisse sob a pressão de horrível pesadelo. Há imprecações e lamentos. Há contorções e rugidos. Há gritos de estranho pavor. E uma doutrina aparece, ameaçadora, monstruosa, sombria, que tem por programa, matar: o anarquismo.

Daí a desordem profunda, a convulsão geral a que se acham reduzidas as sociedades modernas.

Só há um período na História comparável à situação atual do mundo: foi a época que precedeu à dissolução do império romano. Também naquele tempo os grandes ideais haviam sido postos de lado. Em vão Tácito bradava com suas terríveis sentenças, contra a decadência do sentimento moral e a corrupção do Império. Já não se tinha mais fé na voz dos oráculos, nem sob qualquer pretexto se podia fazer apelo ao patriotismo. Só havia um princípio capaz de se impor ao respeito dos homens: a força. Hoje, o fenômeno é o mesmo. Foram contestados e, quase se pode dizer, destruídos todos os grandes princípios que serviram de base à organização da sociedade, e estamos, por assim dizer, assistindo ao funeral dos nossos ideais mortos; e como na época da dissolução do império romano, só um princípio se impõe ao respeito dos homens: a força. Apenas uma diferença se nota: em Roma a força eram os exércitos; hoje, a força é o dinheiro, sendo que em Roma eram os exércitos que ditavam a lei; hoje são os capitalistas e banqueiros que governam o mundo.

Capítulo II

ATITUDE DO POSITIVISMO EM FACE DA ATUAL ANARQUIA DOS ESPÍRITOS

COMO se vê pelo estudo das teorias modernas como doutrinas de dissolução, puramente negativo é o resultado das investigações do espírito nesta última fase da civilização, quanto ao esforço, pela compreensão da verdadeira significação racional da natureza. Há, sobre este ponto, do século XVI a esta parte, um trabalho imenso de crítica e de análise; por tal modo que o historiador que de tudo quisesse dar uma ideia mesmo sucinta, havia de se sentir esmagado ante a prodigiosa variedade de produções e documentos. Mas, deixando de parte os detalhes, para considerar a obra em seu conjunto, atendendo somente a suas linhas capitais, vê-se que tudo não passa de uma estupenda demolição. À mais rigorosa análise foram submetidas as tradições do passado, podendo-se dizer que a demolição foi de tal natureza que não deixou pedra sobre pedra. E não se limitou essa análise a destruir a fé no passado: entrou a interrogar também a consciência, e ao mais rigoroso exame sujeitou o mecanismo mesmo da razão. E aí, cumpre notar, não foi menos implacável a austeridade do julgamento. Nada conseguiu escapar à curiosidade do pensador e do crítico. A alma humana foi, por assim dizer, reduzida a pedaços; e a razão estudada em seus

mais ocultos elementos ficou, em última análise, reduzida a uma espécie de *tabula rasa*, não já simplesmente como ponto inicial, mas, em rigor, como último termo da evolução universal do pensamento.

É certo que, ao lado deste movimento geral de decomposição, fundadas sobre a observação parcial dos fenômenos, e sofrendo também, por sua vez, a influência do espírito crítico, as ciências particulares se foram sucessivamente constituindo. A matemática, reconhecida já como ciência independente desde o tempo dos gregos, chegou a seu mais alto grau de precisão e desenvolvimento. Veio depois a astronomia. Vieram depois as ciências fisicoquímicas. A biologia se constituiu também como ciência independente desde Bichat. E, por último, as próprias ciências sociais foram coordenadas, acreditando Augusto Comte haver fundado uma nova ciência abstrata e geral, sob a denominação de sociologia. E dominando com a organização das ciências, à proporção que iam exercendo influência sobre as múltiplas relações da comunhão social, a preocupação exclusiva do interesse positivo, daí resultou que um largo desenvolvimento se manifestou, sob o ponto de vista prático, na marcha da civilização, realizando-se consideráveis progressos na ordem material da sociedade. Poderosas máquinas foram descobertas, transformando-se radicalmente a indústria que, sujeitando em larga escala ao seu domínio as forças da natureza, aumentou, em extraordinária proporção, a produtividade do trabalho. Ao mesmo tempo o canhão e numerosíssimos outros aparelhos de destruição transformaram a arte da guerra, aumentando o poder e a força das nações. E pondo de parte inúmeras outras aplicações das ciências particulares, especialmente da mecânica, basta, para ver a extraordinária influência da ciência, considerar o seguinte: que o vapor aplicado à arte da navegação produziu uma verdadeira revolução, trazendo como consequência estas maravilhas da arquitetura naval que percorrem os oceanos e são o testemunho decisivo do domínio do homem sobre os mares; que o mesmo vapor aplicado à indústria dos transportes produziu a estrada de ferro que é o domínio do homem sobre os continentes. E agora mesmo, a direção do balão, descoberta, nos promete tornar uma realidade o domínio do homem sobre o espaço. Isto sem falar nas inúmeras aplicações da eletricidade que já se cogita de empregar em substituição ao vapor; isto sem falar nas inúmeras outras aplicações das múltiplas modalidades da força... O que falta ao homem, o

que lhe resta descobrir para acentuar os limites de seu poder?... Não será talvez exageração afirmar que só lhe resta procurar sujeitar a seu domínio as forças que imperam no centro da Terra, ou, alargando um pouco mais o horizonte de suas aspirações, cogitar, – que direi? – ... cogitar talvez da comunicação interplanetária.

Ora, em face destas maravilhas das ciências, é natural imaginar que já não se pode ir além. Pois temos o direito de ambicionar mais alguma cousa? Precisamos, por exemplo, de cogitar da origem da existência? Poderá ter para nós alguma significação a indagação do destino das cousas? São os dois problemas capitais da metafísica. Mas em primeiro lugar, será dado ao homem chegar sobre estas questões a uma solução positiva? Depois terá a cogitação destes problemas alguma utilidade para a vida? É o que é preciso, antes de qualquer outra cousa, considerar. Ora a História do pensamento demonstra que, neste sentido, foram até agora absolutamente infrutíferos todos os esforços do espírito humano. A isto, entretanto, se têm dedicado os maiores espíritos em todas as épocas; mas o resultado é totalmente nulo.

É sem dúvida que a cousa excede às nossas forças; e neste caso o melhor é deixar tudo isto de lado e limitar nosso trabalho mental a um terreno mais simples, porém com certeza mais seguro, – o terreno já explorado pelas ciências particulares. Contentemo-nos, pois, com as ciências e deixemos de parte como cousa vã a filosofia: e se uma filosofia é, em todo o caso, necessária como *totalização da experiência*, no dizer de Kant, ou como *síntese do pensamento*, no dizer de outros, tal filosofia só pode ser admitida limitando-se às verdades gerais já proclamadas pelas ciências. Não tem, pois, a filosofia um objeto próprio; é apenas o conjunto das ciências ou em termos mais expressivos, é a sistematização geral das ciências particulares. Tal é precisamente o ponto de vista do Positivismo, hoje transformado em filosofia científica, sistema preponderante entre os pensadores mais eminentes. É também a negação do ideal.

A cousa, entretanto, parece à primeira vista, razoável; mas somente para quem desconhece a função própria da filosofia e a sua verdadeira significação. Eu, porém, me proponho a mostrar teoricamente a improcedência radical desta solução que além disto, praticamente, dá em resultado as mais desastradas consequências na ordem social e moral.

A questão se presta a uma longa explanação, nem eu, como é fácil imaginar, poderia aqui esgotá-la sem me tornar fastidioso. Todavia, limitando-me aos pontos essenciais, darei à minha exposição a forma mais sintética, e sobretudo me esforçarei por escrever com clareza. Uma cousa asseguro: é que a matéria é de interesse para todos.

Nem se pense realmente que me esteja ocupando de questões que sejam sem interesse para o público. Com efeito todos sentem que o mundo passa por uma transformação radical; e ao passo que, por um lado, as ciências se organizam, dando lugar, como vimos, a um espantoso desenvolvimento, no que tem relação com as formas da atividade que se referem às manifestações do trabalho e da indústria, vê-se por outro lado que limites inacessíveis são impostos à atividade do espírito, no que diz respeito às manifestações superiores do conhecimento, sendo ao mesmo tempo negada a autoridade dos princípios que até agora serviram de base ao organismo da sociedade. Disto resulta um grave estado de perturbação, fazendo sentir os seus efeitos perniciosos, a anarquia mental que, todos reconhecem, hoje perturba o mundo. Esta influi sobre a política, influi sobre o governo, influi sobre todas as manifestações da ordem social, desorganizando a própria família, centro e base da vida moral, e ponto de partida para a organização do Estado, sendo que sem moral na família não há, nem pode haver segurança e estabilidade na vida pública. Tudo isto é muito grave. Mas o que é pior é a extraordinária sede de inovação que se apodera dos espíritos, constituindo-se o mais poderoso elemento de desorganização. Fala-se por toda a parte em um direito novo, em uma moral nova, em uma religião nova; mas quase todas as soluções propostas pelos novos profetas são puramente negativas. Como exemplo decisivo podemos indicar o sistema de Augusto Comte que, se propondo a fundar uma nova religião, apresenta como objeto de nossa adoração, a *humanidade*, isto é, uma mera abstração. E é curioso, para fazer um juízo da pobreza das ideias, ver certas fórmulas com que o Positivismo procura reproduzir as fórmulas sacramentais da literatura cristã. É assim que, tendo dito Malebranche em sua linguagem vibrante: "Deus é o lugar das inteligências", Lévy-Bruhl, sintetizando o pensamento de Comte e parafraseando a fórmula de Malebranche disse, por sua vez: "A humanidade é o lugar das boas vontades." Dir-se-ia o arremedo de um macaco diante da fórmula de um gigante.

Ainda mais: o Positivismo é, como se sabe, a forma mais precisa da teoria da relatividade, é precisamente o relativismo objetivo. Entretanto, eis aqui como se exprime ainda Lévy-Bruhl, interpretando o pensamento fundamental de Augusto Comte: "Não há nada de absoluto: tudo é relativo. Entretanto existe uma realidade suprema a que todas as outras estão subordinadas, e cuja ideia é o princípio de uma concepção racional do mundo. Esta ideia é a humanidade." E depois vem mais: "A ideia de humanidade corresponde à antiga ideia de absoluto. É, se assim é permitido dizer, um *absoluto relativo*." Vê-se que as contradições se chocam nestas fórmulas ocas; e assim não há exageração, nem injustiça em afirmar que isto dispensa qualquer análise.

Outro exemplo não menos importante apresenta Guiau que chegou a escrever um livro de vastas proporções sob este título – *A irreligião do futuro*, obra que mereceu severa crítica da parte de Tobias Barreto, crítica que, sem deixar de ser valiosa, é por vezes injusta, ou pelo menos suspeita, pois o escritor brasileiro não menos se mostra impulsionado por sua idolatria pela cultura alemã, do que por sua exagerada prevenção contra a cultura francesa; e claramente se vê que visava menos à defesa da verdade do que à exploração do escândalo. Todavia, uma cousa se faz patente: é o caráter negativo de todas as soluções propostas por Guiau.

O exemplo, porém, mais decisivo, ou pelo menos mais ruidoso é o socialismo que definitivamente já foi organizado em corpo de doutrina, com todo o aparato e reclamo da ciência moderna, tendo como representante um pensador que alguns colocam acima de Darwin e Spencer e que acredita, ele próprio, haver atingido "os altos luminosos da ciência." Refiro-me a Marx. Mas o socialismo, mesmo em sua forma mais alta, apoiado na concepção materialista do mundo, é também uma solução negativa do problema social, limitando-se, por enquanto, a pregar a revolução como meio para destruição da ordem estabelecida. E em suas manifestações extremas adota como ideal a anarquia mesma, aconselhando como única medida eficaz a propaganda pelo fato, com todo o seu cortejo de horrores, como se vê desta espécie de proclamação do célebre agitador russo, Bakunine: "A ação socialista não poderá deixar de ser revolucionária; é preciso agir, não raciocinar; demolir, não tentar reformar, porque o que, antes de tudo, se impõe, é a *pandestruição*. Será preciso destruir todas as institui-

ções atuais: Estado, Igreja, Fórum-jurídico, Banco, Universidade, Exército e Polícia que não são senão fortalezas do privilégio contra o proletariado. Um meio particularmente eficaz é queimar todos os papéis para suprimir a família e a propriedade no elemento jurídico de sua existência. A obra é colossal, mas será realizada; a miséria crescente aumenta sempre o exército dos descontentes que é preciso transformar em revolucionários instintivos, cousa tanto mais fácil quanto a Revolução mesma não é senão o desenvolvimento dos instintos populares."

Estas e outras ideias análogas, se bem que delas não tenha o público inteira consciência, todavia fervilham na atmosfera. Daí a inquietação dos espíritos; daí a falta de estabilidade no que diz respeito em todos os povos ao estabelecimento da autoridade e à manutenção da ordem pública; daí a agitação revolucionária que é a feição característica das sociedades modernas. Ora, cogitando-se de uma solução para esse gravíssimo estado de cousas, é bem de ver que não se trata de questões que sejam sem interesse para o público.

Isto posto, voltemos ao ponto essencial do debate. Nossa questão é esta: o Positivismo tem proporções para resolver a crise moderna? Em outros termos: a filosofia científica, isto é, a filosofia como simples generalização das ciências particulares, tem competência e autoridade para fazer a dedução das leis da moral?

É desnecessário dizer que franca e decididamente me resolvo pela solução negativa. Não: é a resposta que se impõe à razão esclarecida e imparcial. E a demonstração será rápida, nem precisa de grande esforço.

Com efeito, as ciências estudam somente aspectos particulares dos fenômenos, modalidades exteriores da força. Por isto, jamais se poderão elevar a uma concepção do todo.

Ora, para deduzir as leis da moral, é preciso:

1º) Que o homem conheça a natureza.

2º) Que se conheça a si mesmo.

E isto é evidente, porquanto ninguém se poderá elevar à compreensão da verdadeira noção do dever, sem compreender claramente: 1º) qual a significação racional da natureza; 2º) qual o papel que representa no mundo. Em uma palavra: a moral só pode ser deduzida por uma concepção do todo universal, isto é, por uma filosofia. Se eu não sei para que vim

ao mundo, se eu não sei qual o destino das cousas, também não sei como deva proceder. Isto é decisivo. Quando muito poderei imaginar que tudo isto que me cerca foi feito para o meu gozo: é a moral utilitária, é a moral do apetite e do instinto; numa palavra, é a vida conforme a natureza, ao passo que a moral propriamente dita deve ser a vida conforme a razão.

É o conhecimento próprio que sobretudo importa para a dedução das leis da conduta, verificando-se assim mais uma vez a importância e alta significação do conselho de Sócrates: conhece-te a ti mesmo. Também, por isto forçoso é reconhecer uma certa verdade no princípio de Protágoras: o homem é a medida de todas as cousas. É que nada se pode fazer sem a co-participação da consciência. É a consciência que verdadeiramente constitui a fonte única do conhecimento. O homem deve primeiro interrogar-se a si próprio: é a condição para interpretação da natureza. Mas isto é apenas o ponto de partida: começa com esta interrogação uma elaboração permanente, e para essa elaboração não há limites nem no espaço, nem no tempo. Em verdade, o homem é apenas um ponto isolado no cosmos. Assim somos todos. Mas partindo de nós e em torno de nós para todos os lados se estende o infinito; e esse infinito que se manifesta fora de nós, nas múltiplas modalidades da força através do espaço e do tempo, ao mesmo tempo se manifesta dentro de nós, sob outra forma, nas múltiplas variações da atividade e do saber. É preciso de tudo isto adquirir uma concepção racional e precisa para poder chegar à verdadeira compreensão do dever. Ora, a tanto não podem pretender as ciências particulares. Logo são as ciências particulares impotentes para fazer a dedução das leis da moral.

Tal é a razão por que o Positivismo como essa chamada *filosofia científica*, hoje tão apregoada, isto é, a filosofia como simples generalização das ciências particulares, foi de um desastre medonho no que tem relação com a dedução das leis da conduta. E de fato a moral é exatamente a parte fraca, posso mesmo dizer, a parte nula do Positivismo. A ciência social foi, entretanto, a principal preocupação de Augusto Comte; tanto assim que a ela dedicou mais de metade de sua obra mais importante – *A filosofia positiva*; e sobre o mesmo assunto ainda escreveu um trabalho especial de enormes proporções: a *Política positiva*. Entretanto, a sua sociologia poderá valer como uma nova tentativa de filosofia da História, mas nada representa como sistema de moral. Não nos apresenta uma concepção nova da

moral, nem tampouco uma concepção nova do direito. Na prática, tratando de deduzir as leis da conduta, ultrapassa o critério positivista, – e isto era inevitável, – e degenera em metafísica. Mas neste ponto, como é fácil compreender e não podia suceder por outra forma, se confunde com o materialismo e deduz exatamente a moral utilitária, isto é, a moral do apetite e do instinto, ou mais precisamente, a moral da força que veio a encontrar a sua forma mais completa e sincera, como já vimos, em Nietzsche.

Se pusermos de lado a questão por seu aspecto puramente teórico, para considerar a influência social do Positivismo, podemos ver uma prova decisiva da improcedência radical desta doutrina, na História mesma de nosso país. Não se ignora que o Positivismo tem exercido poderosa influência em nossa pátria, servindo mesmo, em larga escala, pelo menos em certo período, de fonte de inspiração para o próprio governo. Pois bem: essa influência tem sido das mais desastradas. Aqui os fatos são de uma eloquência esmagadora, nem eu preciso reproduzi-los, pois são recentíssimos e ainda continuam a se desenrolar. Penso mesmo que o Positivismo tem sido até agora o veneno da República. Tal doutrina dominando em absoluto, no Rio Grande do Sul, com Júlio de Castilhos, produziu a guerra civil. Dominando também em absoluto, em Pernambuco, com Barbosa Lima, deu em resultado a desorganização e a matança. Na política geral do país produziu duas cousas: o jacobinismo e a propaganda da ditadura.

Deixemos, porém, de lado a questão sob esse aspecto. Nem eu pretendo me ocupar, por enquanto, de questões que tenham relação com os homens e as cousas de meu país.

No que diz respeito ao estabelecimento da moral, todo esse extraordinário desenvolvimento das ciências que a tantos causa orgulho, não passa de uma colossal ilusão. Basta considerar o seguinte: em que melhorou a nossa sorte? Poderemos dizer que cessou a miséria? Poderemos dizer que dagora por diante será uma verdade a justiça? Neste sentido vem a propósito formular o problema proposto por Ölzelt Newin em sua *Cosmodiceia*, publicada em 1898: “No fim de um século que tem deslumbrado o mundo por seu progresso, uma pergunta se impõe: tornou-se o homem mais feliz?” Cada um responda como puder.

As ciências por mais que se desenvolvam só nos podem dar conhecimentos particulares. Formam vastíssimos corpos de doutrina e só

com grande esforço podem ser estudadas e classificadas. Todavia, colocadas em face do universo que se trata de compreender e explicar, são como um simples ponto luminoso no meio de uma noite infinita. "Nosso conhecimento", diz Bourdeau, "é como um simples ponto luminoso no meio de uma imensidade negra que nos envolve." Não quer isto, entretanto, dizer que se negue a vantagem das ciências. Isto seria absurdo. As ciências são úteis. São mesmo o que há de mais útil. Fornecem fórmulas da maior eficácia para a prática da vida; são precisamente disciplinas reguladoras da indústria, fazem engenheiros e médicos, industriais e mecânicos; mas dentro das suas fórmulas estreitas e com os processos que lhes são próprios, jamais poderão constituir o filósofo e menos ainda o moralista. Elas formulam as leis naturais. Ora, estas são apenas representações abstratas da ordem dos fenômenos, de maneira que é somente da ordem dos fenômenos que as ciências cogitam. Mas os fenômenos são apenas manifestações acidentais da existência. Por conseguinte conhecem as ciências somente acidentes, modalidades exteriores da existência; mas não a existência mesma. Quer dizer: conhecem partes; mas não o todo. Deste modo nunca poderão chegar à compreensão da verdadeira significação racional da natureza, isto é, nunca poderão precisar uma concepção do mundo; e, sem isto, é impossível fazer a dedução da moral.

Além disto, por maior que venha a ser o seu progresso, das ciências, por maior que seja a intensidade com que venham a aumentar a capacidade produtiva das forças humanas, com o complemento verdadeiramente eficaz de seus aparelhos e máquinas, todavia nunca poderão conseguir duas cousas: 1º) libertar-nos do sofrimento; 2º) libertar-nos da morte. A uma e outra cousa estamos sujeitos por fatalidade orgânica. Quanto à morte é inútil fazer qualquer reflexão, sendo, entretanto curioso observar que a ciência que tantas máquinas tem inventado para a indústria, já tem também inventado máquinas de morte. E quanto ao sofrimento, quem poderá evitá-lo? A civilização em vez de o diminuir, até parece que pelo contrário o aumenta, acreditando muitos que o homem tanto mais sofre quanto mais se desenvolve, naturalmente por se tornar mais delicada a sua sensibilidade.

Disto nos oferece uma prova o próprio Augusto Comte. Não se ignora de fato que o fundador do Positivismo teve uma sorte bem triste.

Sua vida privada foi uma série de decepções e sofrimentos. Ele próprio confessa que a tal ponto sofreu, que por três vezes chegou a pensar no suicídio, preferindo assim o nada à existência, uma vez que, segundo o espírito de sua própria doutrina, a morte era para ele o nada, sendo que mais do que nada certamente não vale esta chamada imortalidade subjetiva, única em que acreditam os positivistas, na memória da posteridade. Do que serviu, pois, a Augusto Comte todo o seu saber positivo e todo o seu espantoso orgulho de reformador?

É que para resolver o problema da vida não basta a ciência, reguladora da indústria e criadora da riqueza, são indispensáveis também a poesia, criadora do ideal, e a filosofia, criadora da lei. Para deduzir a moral, o homem precisa de se elevar a uma concepção coerente e precisa da verdadeira significância racional da natureza, esforçando-se, por este meio, de dar a justificação metafísica mesma do sofrimento e da morte.

Capítulo III

A TEORIA DA EVOLUÇÃO COMO SOLUÇÃO DO PROBLEMA DO UNIVERSO

"POR QUE me separo de Augusto Comte" – é o título de um dos capítulos da *Classificação das ciências* de Spencer. Aí o filósofo que é hoje considerado como o principal representante da teoria da evolução protesta contra Laugel que o qualifica como discípulo do fundador do Positivismo, em uma crítica que publicou na *Revista dos dois mundos* sobre os *Primeiros princípios*. Spencer reconhece que Laugel expõe com cuidado algumas das vistas principais de sua obra; mas acentua que transmite a seus leitores um juízo errôneo, quando o apresenta como discípulo de Comte. E, cioso de sua originalidade e independência, faz uma longa enumeração dos pontos de divergência em que está para com o autor da *Filosofia positiva*, e alegando que se acha mesmo em posição diametralmente oposta quanto às ideias essenciais, termina afirmando que só tem de comum com Augusto Comte o que é comum a todos os pensadores modernos, isto é, a aceitação das verdades proclamadas pela ciência como base para a investigação filosófica; em outros termos, a adesão ao conhecimento científico, ou mais precisamente, ao conhecimento organizado, tal como sucessivamente se veio constituindo através dos séculos, devendo ser considerado como um legado comum transmitido à época presente pelas gerações do passado.

Determinando a sua posição entre os sucessores de Comte, eis aqui como se exprime o próprio Spencer: "Um pensador que reorganiza o método científico e os conhecimentos de um século e que faz aceitar a seus sucessores a reorganização que tentou, pode ser, a justo título, considerado como chefe de escola... Mas entre os sucessores, aqueles que aceitam o método e os conhecimentos do século, mas que não aceitam a sua reorganização, certamente não são seus discípulos. Ora, que sucedeu em relação a Augusto Comte? Há alguns, em pequeno número, que adotaram, quase sem reservas, suas doutrinas; estes podem verdadeiramente ser chamados seus discípulos. Outros aceitaram como verdadeiros alguns de seus princípios, mas rejeitaram o resto; são discípulos em parte. Enfim, outros rejeitaram sua doutrina em tudo o que tem ela de particular; estes não são discípulos, mas adversários e teriam sido o que são, quando mesmo Augusto Comte nada tivesse escrito. Rejeitando sua reorganização das ciências, eles tomaram estas ciências, tais como já existiam antes dele, como uma herança comum do passado ao presente. E sua adesão a esta doutrina científica não os põe de nenhum modo no número de discípulos de Comte. É a esta classe que pertence a grande maioria dos homens de ciência. É a esta classe que pertenço eu próprio."[5]

Spencer reduz a quatro os grandes princípios gerais sobre os quais Comte está de acordo com os pensadores que o precederam:

I. *Todo o conhecimento vem da experiência*. É uma tese sustentada por Comte que, em sua análise psíquica, parte, como se sabe, do conhecido princípio aristotélico: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. E com este princípio concorda também Spencer; mas Spencer o sustenta em sentido mais largo, sendo que para ele não somente todas as ideias adquiridas pelos indivíduos, e por conseguinte todas as ideias transmitidas pelas gerações passadas, derivam da experiência, mas ao mesmo tempo as faculdades mesmas que servem para a aquisição destas ideias são o produto de experiências acumuladas e organizadas, transmitidas pelas raças anteriores. "Mas a doutrina de que todo o conhecimento vem da experiência", observa Spencer, "não é obra de Comte. Ele próprio a não reclama como sua;

5 *Classificação das ciências,* III.

e diz mesmo – que todos os bons espíritos repetem, desde Bacon, que não há conhecimentos reais, senão os que repousam sobre fatos observados. Demais o caráter distintivo da escola inglesa de psicologia é ter estudado particularmente esta doutrina e a ter definitivamente estabelecido. Não reconheço que Comte, aceitando esta doutrina, tenha feito alguma cousa para torná-la mais certa ou para lhe dar mais clareza. De fato, isto lhe era impossível, pois que Augusto Comte rejeita esta parte da ciência do espírito, única que pode fornecer as provas desta doutrina."[6]

II. *Todo o conhecimento é relativo e só atinge os fenômenos*. Isto sustenta Augusto Comte; isto sustenta Spencer; mas o que não se poderá sustentar é que tenha sido Augusto Comte quem pela primeira vez proclamou esse princípio. Antes de Comte já ele havia sido estabelecido por Kant sobre sua base mais sólida, isto é, sobre a crítica da razão. E antes de Kant outros igualmente o sustentaram. Hamilton particularmente o tomou em consideração, dando a sua demonstração científica; e o mesmo Hamilton cita entre aqueles que lhe ficaram mais ou menos fiéis os seguintes pensadores: Protágoras, Aristóteles, Santo Agostinho, Boécio, Averróis, Alberto, o Grande, Gérson, Leon, o Hebreu, Melanchton, Scaliger, Francisco Piccolomini, Giordano Bruno, Campanella, Bacon, Spinoza, Newton, Kant. "Recebendo esta doutrina de seus predecessores, em comum com os outros pensadores", observa Spencer, "Augusto Comte nada fez, que eu saiba, em seu adiantamento."[7]

E ainda aqui faz notar que ele em realidade não a podia fazer avançar, pois que para ele, como já se viu, é impossível esta análise do pensamento que encerra as provas da relatividade.

III. *Na explicação das diferentes classes de fenômenos não se deve recorrer a entidades metafísicas que devem ser consideradas como suas causas*. É um princípio que é sustentado por Spencer também em comum com Augusto Comte; e esta opinião é apresentada por Spencer como um corolário da opinião precedente, isto é, do princípio da relatividade, devendo ser mantido ou cair com ele. Mas ainda aqui é preciso reconhecer que não

6 *Obr. cit.*, III.

7 *Obr. cit.*

se trata de um princípio que tenha começado com Augusto Comte. Pelo contrário, esta ideia vem de longe; e o próprio Comte cita neste sentido a conhecida frase de Newton: "Ó, física, livra-te da metafísica." Ele não o revestiu sequer de uma nova forma, nem trabalhou por estabelecê-lo sobre uma base mais sólida. E isto, observa ainda Spencer, lhe era impossível porque neste, como nos outros casos, seu ceticismo com relação à psicologia subjetiva lhe impedia de provar que estas entidades metafísicas são simples concepções simbólicas que não são suscetíveis de verificação.

IV. *Há entre os fenômenos do universo leis naturais, relações constantes e uniformes*. É finalmente outro princípio aceito ao mesmo tempo por Comte e por Spencer. Mas também esta ideia não foi obra de Comte. É, pelo contrário, um princípio proclamado desde séculos e hoje de reconhecimento universal. Comte em nada o alterou; recebeu-o, como os outros, de seus antepassados.

Tais são, segundo Spencer, os princípios que serviram de ponto de partida para Augusto Comte; mas estes princípios não lhe pertencem como próprios. Comte não os descobriu, nem demonstrou; aceitou-os como já definitivamente constituídos. É o que sustenta Spencer. E é o que não se pode deixar de reconhecer, mas com exceção do terceiro princípio. E digo assim porque a exclusão de entidades metafísicas compreendidas como causas de fenômenos, na explicação da natureza, é uma cousa que deve ser considerada como ideia pertencente à obra própria de Comte. Pois não é isto exatamente que constitui a feição particular do critério positivista? Neste ponto Spencer não tem razão, sendo que a condenação da metafísica é de fato uma ideia de Comte. Em que consiste o método positivista? Não é precisamente o método de filosofar que termina pela eliminação não somente da teologia, como igualmente da metafísica? "O espírito humano", diz Comte, "emprega sucessivamente em cada uma das suas buscas três métodos de filosofar, cujo caráter é essencialmente diferente e mesmo radicalmente oposto: a princípio o método teológico, em seguida o método metafísico, e por fim o método positivo." O método teológico é para ele o período rudimentar da elaboração do conhecimento; vem depois o método metafísico que é apenas um estado de transição; e, por fim, é o método positivo que constitui a situação definitiva do espírito. Este exclui por essência a consideração de entidades metafísicas; de onde se vê claramente

que o terceiro princípio de que trata Spencer pertence rigorosamente ao ponto de vista do positivismo. E sustentando o contrário, é preciso notar que Spencer erra duplamente: 1º) porque recusa a Augusto Comte uma cousa que realmente pertence à sua obra; 2º) porque dá como fato já aceito antes de Comte um princípio que nem antes, nem mesmo depois daquele pensador, chegou a ser reconhecido, impondo-se como verdade.

Mas fazendo esta exceção, os outros princípios efetivamente não são de Comte e foram por ele aceitos quando já haviam sido reconhecidos por muitos outros pensadores, da escola empírica, dever-se-ia acrescentar, fazendo parte do legado comum que nos fora transmitido pelo passado. E foi partindo daí que Comte passou à exposição de suas ideias particulares e ao desenvolvimento do mecanismo próprio de seu sistema. Este compreende três concepções principais: a lei dos três estados; a classificação sistemática das ciências segundo o princípio da filiação histórica e na ordem da complicação crescente e generalidade decrescente dos fenômenos; e a religião da humanidade. Todas estas concepções são repelidas por Spencer. A lei dos três estados, ao que parece, nem sequer é considerada por ele como estando na altura de merecer uma refutação. Nenhuma aplicação faz dela em sua *Sociologia* e se dela acidentalmente se ocupa é unicamente para condená-la. Eis em próprios termos como se manifesta a respeito desta tão apregoada lei que é apresentada por Stuart Mill como a espinha dorsal do sistema positivista: "O progresso de nossas concepções e de cada ramo de nossos conhecimentos é, do começo ao fim, intrinsecamente, o mesmo. Não é verdade que haja três métodos filosóficos radicalmente opostos; há, somente, um método que fica sempre, essencialmente, idêntico consigo mesmo, etc..." (Veja-se a *Classificação das ciências*, III).

Quanto à classificação das ciências, seria um abuso querer insistir. Já não é cousa que se possa ignorar, que Spencer apresenta em trabalho especial um sistema original e, ao que parece, intencionalmente oposto ao de Comte. As ciências são aí classificadas sob esta base: considerando-se como objeto de nossa investigação: 1º) as formas sob as quais se nos apresentam os fenômenos; 2º) os fenômenos mesmos, sendo considerados estes, já em seus elementos, já em seus produtos. Daí a redução das ciências a três grupos distintos: 1º) as ciências abstratas (lógica e matemática); 2º) as ciências abstrato-concretas (mecânica, física e química); 3º) as ciências

concretas (astronomia, geologia, biologia, psicologia, sociologia, etc.). Se esta classificação é superior à de Comte é cousa que aqui não vem ao caso considerar. Bourdeau a condena em poucas palavras, mas com extrema severidade. "Spencer dispôs as ciências", diz ele, "numa ordem em que parece de propósito evitar a simplicidade." E insistindo, acrescenta que as ciências gerais são aí indevidamente misturadas com as ciências particulares, acrescendo, demais disto, que o princípio mesmo da classificação é mal estabelecido, porque a diferença entre o concreto e o abstrato sendo a do fato à ideia, as diversas ciências podem parecer alternativamente concretas, se se considera a realidade das cousas; e abstratas, se nos referimos às concepções que as representam em nosso espírito.[8] Mas isto pouco importa, uma vez que o que se trata de tornar aqui saliente é unicamente a divergência ou oposição em que está Spencer para com Augusto Comte.

Sobre a religião da humanidade, eis aqui em próprios termos a opinião de Spencer: "O objeto do sentimento religioso continuará a ser o que sempre foi, a fonte desconhecida das cousas. Enquanto mudam e desaparecem as formas sob as quais os homens têm consciência da causa desconhecida das cousas, fica sempre a mesma a *substância* que está no fundo deste fenômeno de consciência. Começando pela concepção de agentes imperfeitamente conhecidos, passando em seguida à concepção de agentes de menos a menos conhecidos e de menos a menos suscetíveis de ser conhecidos, e chegando enfim à concepção de uma causa universal reconhecida como absolutamente incognoscível, o sentimento religioso atingiu o objeto de que jamais deve cessar de se ocupar. Chegado ao fim de suas evoluções, ao infinito incognoscível, como objeto de contemplação, este sentimento não pode mais (e o contrário é retrogradar) tomar para objeto de contemplação um finito cognoscível, como a humanidade."

Reproduzo as próprias palavras de Spencer, a fim de que não possa haver dúvida. Como se vê, o antagonismo é radical. Augusto Comte, negando não somente a metafísica, mas também a teologia, impõe, não obstante, o seu credo, em verdade negativo, pois se apoia no conhecido princípio da relatividade do conhecimento que não é senão a forma mo-

---

8 Bourdeau, *Théorie des sciences*, introduction.

derna do ceticismo. Spencer se firma no mesmo princípio; mas mantendo como conceito positivo a noção do incognoscível, termina pela justificação da religião. Também me lembro, se me não engano, de ter lido em alguma parte que uma alta autoridade religiosa considera as suas ideias como perfeitamente conciliáveis com a mais rigorosa ortodoxia. Isto não é para admirar quando é sabido que ele, lançando as bases do princípio da relatividade, se reporta a Hamilton e Mansel que também sustentam que todo o conhecimento é relativo, mas assim procedendo não se conformam com as limitações impostas por este princípio, tanto assim que apelam das imperfeições do saber científico para a *crença*, como fonte mais ampla e mais perfeita do saber.

Spencer menciona muitas outras passagens em que se mostra inteiramente contrário, mesmo radicalmente oposto ao pensar de Comte; mas seria inútil reproduzi-las aqui, uma vez que já ficam indicados os pontos essenciais e fundamentais. O que aí fica é bastante para justificar o seu protesto contra a insinuação de Laugel. Eis em que termos ele próprio se exprime, concluindo a explicação do caso: "Professando ideias radicalmente opostas às de Comte, sobre todas as doutrinas fundamentais, exceto as que herdamos em comum do passado, julguei necessário não deixar subsistir a opinião de que estou de acordo com ele, necessário mostrar que uma grande parte do que é geralmente conhecido sob o nome de 'filosofia positiva' não é a *filosofia positiva* no sentido de que seja a filosofia particular de Comte, e enfim mostrar que rejeito no que se chama 'filosofia positiva' tudo, exceto o que não lhe pertence como próprio."[9]

II

A separação, ou mais precisamente, a oposição entre Spencer e Augusto Comte é cuidadosamente acentuada pelo mesmo Spencer. Não obstante, se bem que não possa, nem deva ser considerado como discípulo de Comte, contudo é certo que Spencer sofreu a influência do positivismo, e é para duvidar que as suas ideias fossem o que realmente são, se ele não tivesse conhecido os escritos de Augusto Comte. Logo uma primeira se-

9 Spencer, *Obr. cit.*

melhança se vê pela prevenção que também de sua parte se nota contra os sistemas metafísicos. Ele confunde em geral a metafísica com o ceticismo e diz quase invariavelmente quando se opõe às doutrinas dos representantes deste sistema: é assim que pensam os metafísicos ou céticos. Logo por aí se vê que está em oposição a todos os metafísicos. Isto é já de si fazer profissão de fé positivista. Depois Augusto Comte condena em absoluto a psicologia subjetiva, sendo que para ele não há outra psicologia, além da psicologia fisiológica. Em outros termos: o positivismo não admite a psicologia como ciência independente; a psicologia é neste sistema apenas um capítulo da fisiologia, isto é, a fisiologia cerebral. Spencer sustenta o contrário: não só reconhece a psicologia como ciência independente, como admite ao lado da psicologia objetiva igualmente uma psicologia subjetiva; e compreendendo os seus *Princípios de psicologia* dois grossos volumes, o primeiro se ocupa da psicologia objetiva, e o segundo tem por objeto a psicologia subjetiva. Pois bem: mesmo nesse segundo volume, naquele exatamente em que são lançadas as bases do que Spencer chama a psicologia subjetiva, e portanto, no ponto em que se põe ele em mais radical antagonismo para com as ideias de Comte, claramente se deixa perceber a influência positivista. Eu devia dizer: a influência do preconceito positivista.

Com efeito. Veja-se a obra em questão. Trata-se aí de uma análise do espírito. Vem em primeiro lugar a análise especial; depois a análise geral. Na análise geral Spencer propõe logo no primeiro capítulo o que chama a questão final. É um estudo sobre o problema fundamental do conhecimento. Trata-se de determinar a verdadeira relação entre o sujeito e o objeto. Não se ignora que o filósofo se resolve pela realidade objetiva da natureza, se bem que, conforme o seu ponto de vista, não possamos ter certeza de que a imagem do mundo tal como se forma em nós seja equivalente ao mundo tal como existe fora de nós. Pelo contrário, tudo leva a crer que o mundo não é equivalente à ideia que dele fazemos, pensa Spencer. É o que se depreende de sua concepção do realismo transfigurado. Mas seja como for, a certeza de que alguma cousa existe fora de nós como causa do que se passa em nós mesmos se impõe de modo irresistível, e é mesmo a condição primordial de todo o conhecimento.

E proposto assim o problema, segue-se o segundo capítulo sob esta epígrafe: "A hipótese dos metafísicos." São condenados os metafísicos

em geral, sendo submetidos a exame, não somente os termos (capítulo III), mas também os raciocínios dos metafísicos (capítulo IV). Como se vê, da metafísica nada escapa. São chamados à conta Berkeley, Hume, Kant. Se a argumentação arquitetada por Spencer contra estes autores é procedente, não vem ao caso indagar. Mas considerando a amplitude do ataque, o que importa considerar é que a conclusão geral é pela eliminação da metafísica. Ora, não é este exatamente o ponto de vista do positivismo? É certo que Spencer condenando os metafísicos, assim procede somente por adotar em suas deduções o ponto de vista objetivo, sendo que é por ação da lei de transformação e equivalência das forças que se explicam todos os fenômenos da natureza, mesmo os fenômenos psíquicos. Sua teoria se resolve, em última análise, no materialismo. Mas também não é outra a direção do positivismo quando entra na análise dos fenômenos do espírito. É verdade que é mui grande a distância que vai de um para outro. O positivismo não passou além da frenologia de Gall; Spencer joga com todos os processos da psicologia moderna. Mas a intuição geral é a mesma, e esta prevenção tão radical contra os metafísicos deixa bem perceber a influência de Comte.

Outra semelhança entre Augusto Comte e Spencer se nota na questão da sociologia. Como sucedeu a Comte, foram os fenômenos sociais que mais preocuparam Spencer. O nome mesmo de sociologia foi adotado. É uma invenção de Comte. E a sociologia era considerada por Comte como o termo final da especulação filosófica. "Era a sociologia que para ele constituía a unidade do entendimento" e pela fundação da mesma "a filosofia positiva adquiriria o caráter da universalidade que lhe faltava, tornando-se por isto capaz de se substituir à filosofia metafísica, de que essa universalidade era a única propriedade." Vê-se por aí a importância e o valor dos estudos sociais no sistema de Comte, e assim não é para admirar que fosse a sociologia que absorveu o melhor de sua atividade filosófica. Influenciado por estas ideias, foi também a sociologia que mais prendeu a atenção de Spencer, podendo-se rigorosamente, dizer dele como de Comte, que foi a sociologia que absorveu o melhor de sua atividade filosófica; o que, entretanto, não quer dizer que os seus *Princípios de sociologia* sejam a melhor de suas obras.

É verdade que também aqui é grande a distância que vai para Spencer. Os estudos sociais como a filosofia em geral obedeceram na época

moderna a duas influências distintas: nos séculos XVII e XVIII à influência das ciências físicas e matemáticas: no século XIX à influência das ciências naturais. Neste sentido Comte pertence inteiramente ao século XVIII; Spencer, ao século XIX. De um para outro vai, pois, a distância de um século, quanto ao valor das ideias e caráter geral da doutrina. Isto se vê sem esforço. Logo pela divisão da sociologia a cousa se faz patente. Efetivamente a sociologia, segundo Comte, se divide em duas partes: a estática e a dinâmica. Como se vê, são termos da mecânica, e a sociologia mesma era considerada por Comte como uma espécie de *física social*. São as ciências físicas e matemáticas que fazem invasão no mundo social e moral. Demais, o princípio adotado pelo positivismo, quando se trata de interpretar a natureza e do mesmo modo a sociedade, é o princípio do mecanismo. É ainda o princípio de Descartes, adotado por este somente na interpretação da natureza, e estendido por Comte à ordem da sociedade, compreendendo todas as manifestações da vida psíquica, já na esfera individual, já na esfera coletiva. Spencer segue outra marcha. O seu princípio é a lei da evolução. Esta compreende três espécies: a evolução inorgânica, a evolução orgânica e a evolução superorgânica. Como se vê, são termos bebidos nas ciências naturais. Demais esta ideia mesma de evolução se resolve no princípio do desenvolvimento e este princípio é uma ideia darwínica. Em uma palavra: a sociologia de Comte é, como ele próprio se exprime, uma *física social*; a sociologia de Spencer é uma História natural da sociedade. Grande é, pois, a distância que vai de um para outro. Apesar de tudo, não deixa de se fazer perceber a influência do positivismo. Esta, efetivamente se faz sentir nos seguintes pontos: na preocupação sociológica mesma; na analogia também adotada por Spencer, com maior desenvolvimento, é certo, entre o organismo individual e organismo coletivo; na exclusão comum a Comte e a Spencer, de toda e qualquer intuição metafísica na explicação dos fenômenos sociais; na limitação, também a ambos comum, de todo o nosso conhecimento à esfera determinada do método empírico; na insistência com que ambos se esforçam por não ultrapassar os limites do ponto de vista objetivo.

É preciso, porém, não esquecer que resultam daí somente analogias ou semelhanças, mas não subordinação e dependência. E estas analogias mesmas são referentes somente a detalhes, não ao ponto de vista fun-

damental. Parece que Spencer a princípio se deixou seduzir; mas também depressa conheceu o erro em que ia caindo, e tomou direção diferente. Viu a improcedência radical da filosofia considerada como simples generalização das ciências particulares, e logo seguiu outro rumo. É assim que o positivismo, limitando-se a especular sobre as ciências é em rigor a negação da filosofia. Spencer, pelo contrário, em seus *Primeiros princípios*, entra ousadamente na investigação do desconhecido e tenta uma concepção do mundo. Aliás, uma definição da filosofia – *o saber completamente unificado* – parece, sob certo aspecto, aproximá-lo do positivismo; mas esta aproximação é mais aparente que real, sendo que o *saber completamente unificado*, segundo o seu ponto de vista, não se confunde com a *ciência sistematizada*, como a propõe o positivismo. Demais, Spencer distingue a filosofia geral e a filosofia especial; só esta última é que poderia se confundir com o positivismo. E com esta distinção escapa em absoluto à censura de Bourdeau quando diz: "Reduzir a filosofia a especular sobre as ciências é cortar-lhe as asas e lhe tirar o *incognoscível*, seu verdadeiro domínio." Coloque-se aí em vez da palavra *incognoscível*, a palavra *desconhecido*; e nada há mais justo.

Há, pois, uma distinção radical entre o sistema de Spencer e o sistema positivista. O positivismo é apenas a filosofia especial, isto é, a filosofia das ciências; Spencer coloca ao lado das ciências uma filosofia, isto é, ao lado da filosofia especial uma filosofia geral. É verdade que seguindo esta direção cai em contradição consigo mesmo, pois ultrapassa os limites do princípio que com tanto esforço desenvolve, apresentando-o como a lei fundamental de nossa atividade cognitiva, isto é, do princípio de relatividade do conhecimento, ao qual sempre fica fiel o positivismo. Mas isto pouco importa. Nem eu tenho aqui em vista defender a teoria de Spencer. Apenas quero tornar patente a sua oposição para com o sistema de Comte.

E, verificando-se assim que Spencer não se liga senão acidentalmente ao positivismo, sendo, além disto, secundários e não referentes à instituição fundamental os pontos de analogia e semelhança, vejamos agora qual a corrente de ideias a que realmente se prende a sua concepção particular. Ele próprio indica com a máxima fidelidade o que foi que exerceu real influência sobre a marcha de seu pensamento. "A verdade en-

trevista obscuramente por Harvey", diz ele em suas *Buscas embriológicas*, "percebida, em seguida, mais claramente por Wolf, e enfim definitivamente formulada por von Baer, – a verdade de que todo o desenvolvimento orgânico consiste na passagem do estado de homogeneidade ao estado de heterogeneidade, tal é o princípio de que indiretamente tirei as conclusões a que definitivamente fiquei ligado."[10]

Foi, pois, a fórmula de von Baer que lhe serviu de princípio organizador. Da ordem orgânica Spencer a estendeu a todos os outros fenômenos. Depois, estudando as leis gerais da força, de que resulta a transformação universal que se observa no cosmos, ligou todas as leis a uma lei única: a persistência da força. Ao conjunto destas ideias deu o nome da lei de evolução e, acrescentando como complemento desta lei o princípio da dissolução, deu por completa a sua doutrina.

Mas em que consiste esta doutrina e como deve ela ser interpretada numa classificação sistemática que porventura fosse tentada das escolas filosóficas? É aqui que eu passo a entrar no exame da teoria particular de Spencer.

A questão é importante, e considerando a influência extraordinária que tem exercido esta ideia de evolução, o abuso que dela se tem feito, facilmente se compreenderá que este estudo não é sem interesse. Eu me proponho a mostrar: 1º) que a teoria da evolução é falsa, ou pelo menos deficiente como interpretação da natureza; 2º) que essa teoria se confunde com o materialismo; 3º) que a moral a deduzir-se daí é exatamente a moral do materialismo, isto é, a moral do interesse, ou mais precisamente, a moral da força, tal como em sua forma mais completa e precisa se encontra em Nietzsche.

III

Essa teoria da evolução é hoje a teoria da moda. Por evolução tudo se explica, em evolução tudo se resolve, desde a queda dos corpos até as mais altas operações do espírito. Também já nos últimos dias do século findo se dizia: a evolução é a palavra mágica do século. Haeckel, por

10 *Classificação das ciências*, III.

exemplo, em um de seus últimos livros, naquele precisamente que parece apresentar como o resultado final de todas as suas cogitações, espécie de testamento filosófico, manifesta-se a respeito nestes termos: "Entre todos os enigmas do universo, o maior, o mais difícil de resolver, aquele que abraça maior número de problemas, é o da aparição e do desenvolvimento do universo, numa palavra, a chamada *questão da criação*. Para solução deste enigma, difícil entre todos, nosso século XIX contribuiu mais que todos os séculos anteriores; e mesmo, até certo ponto, chegou a um resultado satisfatório. Pelo menos vemos que todas as diversas questões particulares relativas à criação são ligadas entre si inseparavelmente, formando um único e total *problema cósmico universal*; e a chave que dá a solução desta 'questão cósmica' nos é fornecida por uma só palavra mágica: evolução."[11] Isto é decisivo. Em verdade, a evolução já não é simplesmente uma lei, nem uma fórmula; mas um grito de guerra. Fala-se em evolução cosmogônica, em evolução estelar, em evolução planetária, em evolução geológica, em evolução inorgânica, em evolução orgânica, em evolução superorgânica, em evolução biológica, em evolução celular e até em evolução atomística. E em cada um destes departamentos a evolução se desdobra em múltiplas faces. Só Letourneau, na esfera particular dos fenômenos sociais, estudando o organismo da sociedade, ou mais precisamente, ocupando-se da chamada evolução superorgânica, para empregar a linguagem de Spencer, escreveu os seguintes trabalhos: a *Evolução do direito*, a *Evolução da propriedade*, a *Evolução da moral*, a *Evolução da família*. São obras aliás volumosas; e creio que há do mesmo autor ainda mais alguma cousa feita, ou por fazer...

É já muita cousa por conta da famosa lei; e é de supor que ao princípio se possa dar a mesma extensão com relação a todas as outras formas da existência. Ora, quando uma ideia chega a tomar tão vastas proporções, termina por perder o caráter preciso de uma ideia positiva. Explicar é distinguir. Se uma ideia nada distingue, também nada explica. É precisamente o que se dá com a famosa lei a que começam a dar o valor de fórmula mágica. É uma noção vaga e incerta, uma palavra sonora, nada mais. Costuma-se dizer: tudo evolui. Equivale a dizer: tudo se desenvolve.

11 Haeckel, *Os enigmas do universo*; trad. Camille Bos, pág. 269.

São expressões correspondentes a esta outra: tudo se move. Mas tudo isto que explica? Eu me inclino a pensar que a cousa não passa de uma fórmula oca. Não é isto, entretanto, o que satisfaz ao espírito sequioso de verdade. Aqui a sonoridade da frase disfarça a pobreza das ideias. Mas submeta-se o caso a uma rigorosa análise e logo se verá que toda a construção levantada sobre tão frágil alicerce desaba pela base.

Bem sei que a muitos parecerá esta afirmação extrema ousadia e mesmo louca temeridade. Pois não é a teoria da evolução a doutrina hoje vencedora, e não estão por seu lado os mais eminentes representantes do pensamento? Basta citar os nomes de Darwin, Haeckel, Spencer. São os três gigantes do pensamento moderno. Quem lhes pode ir de encontro? Darwin explicou a origem do homem por seleção natural. Deu com isto o sinal. Era aplicar ao domínio todo inteiro da biologia o princípio do mecanismo, já adotado por Descartes na ordem da natureza inorgânica, e mesmo orgânica, mas com exceção do homem. Com o princípio de Darwin o homem entrou também no sistema. Era fazer a demonstração experimental da fórmula já proposta, mas sem provas, pelo século XVIII. E com isto ficou preparado o material com que Haeckel e Spencer levantaram o monumento do naturalismo mecânico; um trabalhando de preferência na esfera mais restrita das ciências biológicas, outro considerando a natureza em seu conjunto. E o monumento foi de fato colossal, e chegou a causar, por suas proporções arquitetônicas, uma espécie de deslumbramento. Também Haeckel chama o evolucionismo não lei, nem sistema, mas ciência; e acrescenta que esta ciência "é, no seu conjunto, como em suas diversas partes, filha do século XIX, pertencendo ao número de suas criações mais importantes e mais brilhantes."[12] E Spencer faz da evolução a lei suprema do cosmos.

Tudo isso, porém, nada importa, nem fica provado que aí se ache a verdade. Neste ponto pertenço ao número daqueles que não se deixam levar pela onda. Não estou convencido e isto basta: resisto. E devo acrescentar que não resisto porque ainda permaneça na dúvida. Pelo contrário, estou convencido de que a doutrina é falsa, cumprindo acentuar

12 *Obr. cit.*, pág. 275.

que quando não fosse falsa, não seria nova, porquanto essa doutrina não é senão uma nova forma do materialismo; e o materialismo estava já claramente formulado desde Epicuro.

Não desconheço o valor daqueles que a defendem. Trata-se realmente de espíritos fecundos, originais e que sem dúvida se mostram inflamados pelo amor da ciência. Não se pode deixar de admirar neles a extensão do saber, a profundeza, e talvez a sinceridade; e por certo hão concorrido para o desenvolvimento do pensamento e progresso das ciências. Mas só por isto não se segue que tenham chegado à solução definitiva quanto ao problema do mundo. Sobre este ponto não raro acontece que quando se supõe que tudo está feito, perto vem o momento em que se chega a reconhecer que tudo está por fazer. Aqui precisamente se apresenta este caso, sendo forçoso reconhecer que, em relação aos problemas fundamentais da natureza e do espírito, o vigor do pensamento, a profundeza do saber enciclopédico, a originalidade das concepções, o estrondo da erudição, e mesmo a soberania do sábio, nada disto garante a verdade. Esta, pelo contrário, nasce muitas vezes dos corações mais singelos e como por uma espécie de inspiração do alto. O gênio não é um esforço, mas uma alucinação.

Eu penso, pois, que a teoria da evolução é falsa. Digo mais: é uma teoria que nada explica, uma concepção meramente fantástica, um jogo de fórmulas ocas. E para prová-lo basta indicar os fatos e distinguir as ideias. Nem há para isto necessidade de grande esforço. Trata-se de uma cousa que cada um poderá verificar por si mesmo. Basta que se dê ao sistema a sua verdadeira e legítima interpretação, determinando o sentido rigoroso e preciso dos conceitos com que é arquitetado.

Não quer isto, entretanto, dizer, entenda-se bem, que nada se encontre de aproveitável nos trabalhos dos evolucionistas. Isto seria absurdo. Sobre o princípio da evolução há já uma vasta literatura, e desta, por certo, muita cousa pode ficar. A noção mesmo da evolução pode ser admitida em certo sentido. O que não pode ser admitido é a teoria da evolução como concepção do mundo; o que não pode ser admitido é a interpretação da natureza pelo princípio da evolução.

É o que vou tentar fazer bem patente. Para isto, porém, consideremos, cada um à parte, os dois grandes representantes do sistema: Her-

bert Spencer e Haeckel. De cada um apresentarei, em primeiro lugar, um resumo da doutrina; depois tratarei de examinar a verdadeira significação filosófica; e por último a verdadeira significação moral da mesma.

Comecemos por Spencer.

Este nos apresenta da teoria da evolução duas exposições diferentes: uma em *forma fragmentária* nos *Ensaios* (*Essays: scientific, political and speculative*); outra em forma sistemática nos *Primeiros princípios*.

É o que já Ribot observara em sua *Psychologie anglaise*. Mas Ribot tomou para base de sua análise a exposição dos *Ensaios*; eu considerarei aqui a exposição dos *Primeiros princípios*.

Spencer divide, como se sabe, a existência em duas regiões: a região do cognoscível – a natureza, e a região do incognoscível – um princípio absoluto de que a natureza mesma deve ser considerada como uma simples manifestação relativa. O incognoscível é excluído de suas cogitações. Isto está entendido. É certo que ele se ocupa em longas páginas com este conceito; e, dividindo-se em duas partes os seus *Primeiros princípios*, não se ignora que a primeira destas tem exclusivamente por objeto a noção do incognoscível. Spencer desenvolve, pois, o que se poderia chamar uma *teoria do incognoscível*. Ora, esta expressão encerra uma contradição nos termos, uma *contradictio in adjecto*, pois não se compreende uma teoria daquilo que de natureza se supõe incognoscível. Todavia a cousa de certo modo se justifica no sentido de Spencer, pois a sua teoria do incognoscível é de resultado inteiramente negativo e não é senão uma análise dos limites do conhecimento. É certo que ele firma a noção do incognoscível como um conceito positivo; mas tudo se limita a isto, e não resultam daí graves inconvenientes. A contradição existe de fato, mas as consequências são sem importância, porquanto quando passa o filósofo propriamente à região da natureza, no domínio exclusivo da relatividade, pouca ou quase nenhuma é a influência que exercem os princípios que estabelece com relação ao incognoscível.

Em sua teoria do conhecimento é visível que Spencer sofre a influência de Kant. Isto, porém, não é para estranhar, sendo certo que tão poderosa foi a influência de Kant, que não será exageração afirmar que ninguém poderá a ela escapar que tenha consciência do papel que representa no atual momento da História. É assim que já se tem afirmado e é mesmo hoje por todos aceito – que nenhum pensador poderá presen-

temente aventurar-se a desenvolver qualquer doutrina sobre a teoria do conhecimento, sem primeiramente justar as suas contas com Kant.

Deixemos, porém, de parte a noção do incognoscível; deixemos de parte mesmo a teoria do conhecimento; e consideremos as ideias de Spencer na região do cognoscível, isto é, na esfera propriamente da natureza.

Ele parte de um número certo e limitado de conceitos: tais são: o espaço e o tempo; a matéria e o movimento; a força. Antes de entrar na dedução da lei fundamental, examinemos a significação destes conceitos.

O ESPAÇO E O TEMPO. Para deduzir as noções do espaço e do tempo, Spencer parte do princípio da relatividade. "A relação", diz ele, "é verdadeiramente a forma de todo o pensamento; e se o pensamento reveste outras formas, todas devem derivar desta." (2ª parte, cap. II.) Sabe-se bem que o objeto do conhecimento é a realidade; mas esta só se manifesta por meio de relações, ou sejam as relações compreendidas entre as formas da existência entre si, ou entre as formas da existência e a consciência. Segue-se daí que o conhecimento do absoluto é impossível, sendo que a relação é sempre a forma fundamental do pensamento. Ora, há duas espécies de relações entre as modalidades do ser universal que se manifesta no cosmos: as relações de coexistência e as relações de sequência; e para cada uma destas duas ordens de relações há uma concepção fundamental e abstrata. Pois bem: a concepção abstrata de todas as relações de coexistência é o espaço; a concepção abstrata de todas as relações de sequência é o tempo.

Como se vê, Spencer não ultrapassa aqui os limites da relatividade. Sua teoria é, pois, rigorosamente empírica; nem se descobre por seus princípios qualquer cogitação de saber se ao espaço e ao tempo que admite como simples concepções abstratas, isto é, como ideias, porventura corresponde alguma realidade transcendental. Esta cogitação não entra em seu plano. Parece, entretanto, que se coloca em ponto de vista diametralmente oposto ao de Kant; tanto assim que a todo o instante está a chamar o espaço e o tempo ideias objetivas. Mas com isto parece indicar não que ao espaço e ao tempo corresponda alguma cousa fora do espírito; mas unicamente que se trata aí de ideias que só têm relação com as formas externas da existência. Mas em todo o caso, no que tem relação com as noções do espaço e do tempo, fica sempre fiel, não só ao seu critério realista, mas também ao princípio da relatividade.

É certo que em outra parte, estudando as ideias últimas da ciência, Spencer considera o espaço e o tempo como absolutamente incompreensíveis. “Com relação ao espaço e o tempo”, diz ele, “não podemos afirmar nem a limitação, nem a ausência de limitação. Somos completamente incapazes de fazer uma ideia do espaço sem limites, e somos também completamente incapazes de imaginar limites além dos quais não haja mais espaço. Igualmente, se passamos do infinitamente grande ao infinitamente pequeno, é impossível imaginar um limite para a divisibilidade do espaço, e é também impossível concebê-lo como divisível ao infinito.” (1ª parte, cap. III.) O mesmo com relação ao tempo. “Deste modo”, explica Spencer, “não podemos conceber o espaço e o tempo como entidades ou atributos de entidades. Somos forçados a pensá-los como cousas existentes e, entretanto, não os podemos ligar às condições sob as quais as existências são representadas.” (Loc. cit.) Em conclusão: o espaço e o tempo são modos do incognoscível.

Aqui, como se vê, são ultrapassados os limites do real e é excedido o princípio na relatividade. Mas o resultado é puramente negativo. Não se deduzem leis; lançam-se limites à atividade do espírito. Por isto não alteram estes princípios o caráter geral da doutrina; e Spencer, de fato, entrando no domínio da relatividade e cogitando de uma interpretação da natureza, só faz aplicação das noções do espaço e do tempo como simples concepções abstratas das relações de coexistência (espaço), e das relações de sequência (tempo).

A MATÉRIA E O MOVIMENTO. A matéria é, geralmente, concebida como um conjunto de posições coexistentes que oferecem resistência. “É a ideia mais simples que dela se pode fazer”, diz Spencer; “e é nisto que a distinguimos de nossa concepção do espaço, na qual as posições coexistentes não oferecem resistência.” (lª parte, cap. III.) Sabe-se bem que a matéria se resolve no corpo; e o corpo pode ser definido deste modo: tudo o que ocupa espaço. Mas para que uma cousa possa ocupar espaço, é necessário que ofereça resistência. Só assim se pode fazer distinção entre a cousa que ocupa espaço e o espaço por ela ocupado. Eis como Spencer se exprime: “o corpo é concebido como limitado por superfícies que resistem. Suprimi mentalmente as resistências coexistentes, e a intuição do corpo desaparece, deixando ficar somente a intuição do espaço.”

Como se vê, entra no conceito da matéria um elemento de força. Mas é preciso considerar o seguinte: que um ponto considerado isoladamente jamais nos poderá fornecer a noção do corpo. Qualquer porção de matéria é sempre concebida como um grupo de posições coexistentes, podendo se distinguir o lado direito e o esquerdo, o lado superior e o inferior. Quer dizer: só se pode conceber o corpo como ocupando espaço.

Pode-se dizer assim: o corpo é a extensão ocupada; o espaço, a extensão desocupada. É, pois, a ocupação que transforma a extensão em corpo; e como a ocupação de qualquer parte do espaço só se pode compreender apresentando-se uma cousa capaz de oferecer resistência, daí se segue que os dois elementos constitutivos da noção do corpo são: a ideia de extensão e a ideia de resistência. Ora, resistência é força. Acrescentai, pois, à noção do espaço mais esse elemento – a força, e temos a ideia da matéria.

Quanto ao movimento, pouco resta a acrescentar. É uma noção que supõe ao mesmo tempo o espaço, o tempo, e a matéria. Movimento é mudança de posição, é corpo deslocando-se no espaço. Ora, para que se opere este fenômeno, não basta o corpo, não basta a matéria; é necessário que outro elemento entre em contribuição para produzir o efeito da mudança de posição ou da deslocação no espaço: esse elemento é a força. Tal é efetivamente o elemento fundamental, sendo que não se compreende movimento sem força. Pode-se mesmo definir a força por este modo: é a causa produtora do movimento. Spencer se exprime nestes termos: "Alguma cousa que se move, uma série de posições ocupadas sucessivamente, e um grupo de posições existentes unidas no pensamento com as que são ocupadas sucessivamente, tais são os elementos da ideia de movimento. E desde que, como temos visto, cada um destes elementos é o resultado das experiências de *força* dada em certas correlações, daí se segue que é de uma síntese posterior destas experiências que resulta a ideia do movimento." É o que se verifica no movimento das diferentes partes do nosso organismo em relação umas com as outras; e é o que se verifica nos movimentos de qualquer corpo no espaço; quer em um, quer em outro caso, nada se compreende sem a força. É, pois, da noção da força junto à noção da matéria que resulta a ideia do movimento. Pode-se dizer assim: juntai à noção do espaço a ideia da força e temos o conceito da matéria; juntai à matéria este outro princípio, a força, e temos o movimento.

A FORÇA. Chegamos, enfim, ao princípio supremo. "A força", diz Spencer, "é o princípio dos princípios." Todos estes conceitos, o espaço, o tempo, o movimento, a matéria, no sentir universal, são dados do entendimento; mas isto é apenas uma aparência; e uma análise psíquica mais completa, sempre que for feita, mostrará que todos estes conceitos são edificados com experiências de força. De modo que, suprima-se a força, e será impossível compreender não somente o movimento e a matéria, como mesmo o espaço e o tempo. Efetivamente, o movimento e a matéria são evidentemente manifestações da força, *manifestações diferentemente condicionadas*, diz Spencer; e como é dentro do espaço e do tempo que estas manifestações se apresentam, segue-se daí que o espaço e o tempo estão intimamente ligados às manifestações da força; e deste modo são noções que só podem ser adquiridas por experiências de força. Poder-se-ia dizer: o movimento e a matéria são as manifestações concretas; o espaço e o tempo são as manifestações abstratas da força. De maneira que tudo se explica, em última análise, em função da força: o movimento e a matéria, como o espaço e o tempo. Agora a força é que não se explica em função de outro princípio. A força é, pois, o conceito último, o princípio dos princípios. Spencer conclui nestes termos: "Todos os modos de consciência podem se tirar de experiências de força; mas as experiências de forças não se podem tirar de outra cousa. Basta lembrar que a consciência consiste em mudanças, para ver que o dado fundamental da consciência deve ser o que se manifesta pela mudança, e que a força, pela qual produzimos, nós mesmos, mudanças, e que serve de símbolo à causa das mudanças em geral, é a revelação final da análise."

Mas o que é a força?

Aqui Spencer responde com a chapa de bronze do incognoscível. O espaço, o tempo, o movimento, a matéria, e em última alçada, a força, diz ele, "são modos do incognoscível." Mas o espaço e o tempo, o movimento e a matéria encontram, em todo o caso, a sua explicação na força; a força é que não pode ser explicada. "Seria uma banalidade", diz ele, "afirmar que este elemento último de nosso conhecimento é insondável." E para dar do fato uma explicação mais completa, acrescenta: "Se, querendo nos servir de um exemplo emprestado às notações algébricas, representamos a matéria, o movimento, e a força pelos símbolos *x, y* e *z*, é permitido exprimir os valores

de *x* e *y* em função de *z*: mas o valor de *z* não pode ser achado: *z* é a incógnita que deve ficar sempre desconhecida, e isto pela razão evidente de que não há cousa alguma em função da qual possa ser determinada. Nossa inteligência pode simplificar de mais a mais as equações de todos os fenômenos, até que os símbolos que os formulam sejam reduzidos a certas funções deste símbolo último; mas daí por diante, temos atingido o limite que separa para sempre a ciência da nesciência." (2ª parte, cap. III.)

Ora, esta confissão é importante. Vê-se por aí que a doutrina de Spencer termina por uma negação sistemática. Estamos, entretanto, apenas na determinação dos conceitos fundamentais. Mas fica logo assentado que nosso conhecimento só pode atingir a certos e determinados modos da existência, jamais a existência inteira e completa. É uma das significações, uma das modalidades mais precisas do chamado princípio da relatividade do conhecimento, ao qual também se liga Spencer; e é por este lado que o filósofo evolucionista se prende ao positivismo. Não temos, porém, aí uma solução positiva; mas precisamente uma solução negativa do problema do conhecimento. Também o positivismo não é senão uma das formas, a forma objetiva do ceticismo moderno. Spencer, portanto, como quase todos os grandes pensadores da época contemporânea, na ânsia do desconhecido, esforçando-se por lançar as bases de uma nova concepção do mundo, conclui, em última análise, por um grito de desespero.

A força – eis o conceito último. Tudo se explica por forças; tudo se resolve em forças. Entretanto, trabalham os evolucionistas por dar uma explicação da gênese do mundo. O mundo forma-se, segundo eles, só por ação das forças naturais. Ora, explicar a gênese do mundo é explicar a gênese da natureza, e explicar a natureza por ação das forças naturais, é explicar a natureza pela natureza mesma. A solução envolve, pois, uma petição de princípio. Deixemos, não obstante, isto de lado. As forças se agitam no cosmos em movimento perpétuo, e fora delas nada mais se pode imaginar, sendo que se a nebulosa se condensa, se a planta nasce, se o animal se forma, se o homem aparece, e com o homem todas as manifestações da vida moral e psíquica, tudo isto se explica por evolução, isto é, por transformação, não se podendo admitir na ordem do mundo outro princípio, além das forças naturais. Mas as forças naturais em si mesmas o que são, como devem ser compreendidas, e qual a fonte de onde emanam?

Jamais poderemos saber – eis a resposta dos propagandistas do chamado princípio da relatividade do conhecimento. Entramos aí na região do incognoscível – eis a resposta de Spencer. É resolver por uma negação o problema da universal existência; é desistir da investigação do ignoto .....

....

É assim que da persistência da força resulta como um corolário necessário o princípio da transformação e equivalência das forças. Este princípio é importante, pois nele está já em essência a lei de evolução. É o que facilmente se compreende, considerando que explicar qualquer cousa por evolução, é explicá-la por transformação. Tal é precisamente a significação da palavra, de maneira que quando se afirma que uma cousa se formou por evolução, isto significa que se formou por transformação de elementos anteriores. De onde se vê que a lei de evolução não é senão uma consequência imediata da lei de transformação; ou mais precisamente, uma fórmula nova para o mesmo princípio.

É, pois, conveniente insistir sobre este princípio. Estudando-o, Spencer submete a exame todas as formas da existência, desde a nebulosa que se condensa para dar lugar à formação dos mundos que giram no espaço, até as manifestações superiores da vida moral e psíquica; desde a pedra que cai até o espírito que tenta explicar a gênese do mundo, o que tudo se explica mecanicamente. Vem em primeiro lugar uma aplicação geral do princípio aos fenômenos físicos. Spencer renova em síntese, com apoio em Mayer, Joule, Grove, Helmholtz, etc., a mesma lei tão amplamente desenvolvida pelo padre Secchi, da *unidade das forças físicas*. Vem depois o mesmo princípio em suas aplicações particulares.

Em sentido geral, o calor produz movimento, o movimento produz calor; e o mesmo se pode dizer do movimento com relação à eletricidade, ao magnetismo, à luz. De maneira que o movimento é o princípio geral e todos os outros fenômenos não são senão modalidades do movimento; e sempre que se tratar de explicar a origem de qualquer movimento, necessariamente se há de reconhecer que resultou de algum movimento anterior. Eis, sobre este ponto, em resumo, a teoria de Spencer, segundo a exposição de Howard Collins: "O calor pode ser transformado em movimento, como na locomotiva; em eletricidade, como na pilha termoelétrica; em luz, como na luz oxídrica; e indiretamente, pela eletricidade, em magnetis-

mo. As transformações da eletricidade em magnetismo, em calor e em luz, são conhecidas de todos. É pelo movimento que produz que nos é revelada a existência do magnetismo. A máquina eletromagnética nos mostra sua conexão com a eletricidade, e Faraday verificou seus efeitos sobre a luz polarizada. Um grande número de substâncias, elementares ou complexas, é notavelmente afetado pela luz, e não há necessidade de indicar a gênese de todos os outros modos de forças pela ação química. Em toda e qualquer mudança a força se transforma; e da nova ou das novas formas que reveste, pode resultar, ou a forma precedente, ou qualquer das outras, numa infinita variedade de ordem ou combinação. Demais, vê-se claramente que as forças físicas não apresentam entre si somente correlações qualitativas, mas que são unidas por correlações quantitativas."[13]

Mas a lei não se aplica somente a estas manifestações gerais, aplica-se também a todas as manifestações particulares da matéria. É por ela que se explicam os fenômenos físicos, e é também por ela que se explicam todas as cousas concretas da natureza; e assim é por ela que se explicam os corpos celestes, a Terra, os organismos, a vida psíquica, a sociedade. Examinemos a significação desta lei em todas estas aplicações particulares.

OS CORPOS CELESTES. Spencer explica a gênese do mundo por condensação da nebulosa primitiva. É a hipótese de Kant em sua *História natural geral e teoria do céu* aceita por Herschel, completada por Laplace em sua *Exposição do sistema do mundo*. No começo toda a matéria de que é hoje constituído o Sol, a Terra, os planetas, formava uma imensa massa gasosa cujo raio se devia estender desde o Sol, núcleo central, até o ponto em que presentemente se acha o planeta mais distante. Esta massa era a princípio informe, extremamente subtil e rarefeita; mas, animada de um movimento contínuo de rotação do ocidente para o oriente, gradativamente se foi condensando, diminuindo de volume, à proporção que aumentava a condensação. A massa se compunha naturalmente de átomos; mas por força da lei de atração, os átomos foram levados a se unir formando as moléculas; e estas, por sua vez, também foram levadas a se unir formando os corpos. Entretanto, à proporção que aumentava a condensação, aumentava o movi-

13 Howard Collins, *Résume de la philosophie de Spencer*; trad. francesa de Varegny, cap. II, nº VIII.

mento, pondo-se assim em conflito a força centrífuga que aumentava contra a força centrípeta que diminuía. Rompeu-se por esta forma a unidade da massa, destacando-se do núcleo central vários anéis em relação aos quais se transformou o movimento de rotação, de que eram dotados, em movimento de translação em torno do núcleo central. O núcleo central é o Sol; dos anéis que dele se destacaram formaram-se os diferentes planetas.

Estes que formaram nebulosas parciais seguiram a mesma lei da grande nebulosa: passaram por fases diversas; e sendo a princípio incandescentes, passaram depois do estado gasoso ao líquido, e deste ao sólido, formando os planetas, tais como continuam a girar em torno do Sol, sendo de notar que assim como do Sol se destacaram os planetas, do mesmo modo também destes se destacaram os satélites. Isto com relação ao Sol, isto com relação à nebulosa solar. Mas o sol é apenas uma estrela; e se foi por este modo que se formou com todo o seu cortejo de mundos, é necessariamente do mesmo modo que se explica a origem de todas as outras estrelas, em torno das quais, sem dúvida, por sua vez, giram outros planetas, outros mundos.

"A atmosfera do Sol", diz o próprio Laplace, "estendia-se primitivamente além das órbitas de todos os planetas, e sucessivamente se foi comprimindo até os seus limites atuais." É a ideia mãe de seu sistema, diz C. Wolf; e desenvolvendo-a, é nestes termos que se exprime o autor da *Exposição do sistema do mundo*: "No estado primitivo em que o supomos, o Sol se assemelhava às nebulosas que o telescópio nos mostra compostas de um núcleo mais ou menos brilhante, cercado de uma atmosfera que, se condensando na superfície do núcleo, o transforma em estrela. Se se concebe por analogia que todas as estrelas se formaram do mesmo modo, pode-se imaginar seu estado anterior de nebulosidade, precedido, ele próprio, por outros estados nos quais a matéria nebulosa era de mais a mais difusa, sendo o núcleo de menos a menos luminoso. Chega-se assim, remontando o mais longe possível, a uma nebulosidade de tal sorte difusa, que apenas se poderia suspeitar sua existência." (Pág. 550.)

É a mesma ideia de Kant; é a mesma ideia de Herschel da condensação das nebulosas planetárias. Mas para Laplace, diz C. Wolf, o Sol primitivo não é simplesmente uma *estrela nebulosa:* é uma nebulosa de condensação central; e o sistema planetário não começa a se formar, senão quando esta condensação é já muito pronunciada e forma um verdadeiro núcleo (*Obr. cit.*).

Eis aqui, quanto à formação dos planetas, em próprios termos, a síntese de sua concepção cosmogônica:

"A atmosfera do Sol não se pode estender indefinidamente: seu limite é o ponto em que a força centrífuga devida a seu movimento de rotação contrabalança o peso; ora, à medida que o resfriamento comprime a atmosfera e condensa na superfície do astro as moléculas que lhe são vizinhas, aumenta o movimento de rotação; porque, em virtude do princípio das áreas, sendo sempre a mesma, a soma das áreas descritas pelo raio vetor de cada molécula do sol e de sua atmosfera, e projetadas sobre o plano de seu equador, daí resulta que a rotação deve ser mais pronta, quando estas moléculas se aproximam do centro do Sol. Tornando-se assim maior a força centrífuga devida a este movimento, resulta também que fica mais perto do centro o ponto em que o peso lhe é igual. Supondo, pois, o que é natural admitir, que a atmosfera se estende, em uma época qualquer, até seu limite, devia ele, resfriando-se, abandonar as moléculas situadas neste limite e nos limites sucessivos produzidos pelo aumento da rotação do Sol. Estas moléculas abandonadas continuaram a circular em torno deste astro, pois que sua força centrífuga era contrabalançada por seu peso. Mas esta igualdade não tendo lugar em relação às moléculas atmosféricas colocadas sobre as paralelas ao equador solar, estas se aproximaram, por seu peso, da atmosfera, à medida que ela se condensava, e não cessaram de lhe pertencer, à proporção que, por este movimento, se aproximaram deste equador.

"Consideremos agora as zonas de vapores sucessivamente abandonadas. Estas zonas deviam, segundo toda a verossimilhança, formar, por sua condensação e pela atração mútua de suas moléculas, diversos anéis concêntricos de vapores, circulando em torno do Sol. A fricção mútua das moléculas de cada anel devia acelerar umas e retardar outras, até que tivessem adquirido a mesma rapidez angular. Assim se tornou maior a rapidez real das moléculas mais afastadas do centro do astro...

"Se todas as moléculas de um anel de vapores continuassem a se condensar, sem se desunir, formariam, por fim, um anel líquido ou sólido. Mas a raridade que esta formação exige em todas as partes do anel e em seu resfriamento, devia tornar este fenômeno extremamente raro.

"Também o sistema solar só oferece disto um exemplo, o de Saturno. Quase sempre, cada anel de vapor devia se romper em muitas

massas que, movidas com rapidez em graus muito pouco diferentes, continuaram a circular em torno do Sol. Estas massas deviam tomar uma forma esferoidica, com um movimento de rotação dirigido no sentido de sua revolução, pois que suas moléculas inferiores tinham menos rapidez real que as superiores; formaram, pois, outros tantos planetas no estado de vapores. Mas se uma delas foi bastante poderosa para reunir sucessivamente, por sua atração, todas as outras em torno de seu centro, o anel de vapor se terá assim transformado em uma só massa esferoidica de vapores, circulando em torno do sol, com uma rotação dirigida no sentido de sua revolução. Este último caso foi o mais comum; entretanto o sistema solar nos oferece o primeiro caso nos quatro pequenos planetas que se movem entre Júpiter e Marte, a menos que se suponha, com M. Olderes, que eles formavam primitivamente um só planeta, que uma forte explosão dividiu em muitas partes animadas e rapidez diferente..."

Spencer vê nesta doutrina uma confirmação da lei de transformação e equivalência das forças. É certo, observa ele, que por mais numerosas e fortes que sejam as razões que nos levam a admitir a *hipótese nebular*, todavia não se pode aí ver senão uma hipótese. Admitamos, porém, esta hipótese. Neste caso, desde que existia outrora em estado difuso toda a matéria de que se compõe o sistema solar, encontra-se na gravitação das partes a força que os pôs em movimento e assim são indicados todos os antecedentes causais de que resultou o mundo solar, tudo se devendo nele explicar por ação de forças da natureza já encerradas em elementos anteriores, isto é, por simples transformação da nebulosa primitiva.

Mas a nebulosa primitiva de onde veio e como se deve explicar?

Kant não o diz. Herschel remonta à onipotência divina. O mesmo faz Newton. Laplace se cala. E Spencer poderia dizer, em sua linguagem própria, mas, no fundo, obedecendo à inspiração do positivismo: começa aí o domínio do incognoscível.

Passemos, porém, às outras aplicações particulares da lei de transformação.

A TERRA. A Terra é um astro, um corpo celeste, uma fração da nebulosa solar. Se a hipótese nebular é verdadeira, nada resta aqui acres-

centar, pois a explicação da formação da Terra entra na explicação já dada por Laplace da formação dos planetas. Spencer, não obstante, desenvolve o assunto de modo particular. "Supondo que o sistema solar se formou segundo a hipótese que adotamos", diz ele, "as mudanças geológicas se tornam resultados diretos ou indiretos do calor devido à condensação da nebulosa e que não foi despendido." Vê-se assim que todas as perturbações periódicas que chamamos tremores de terra, todas as elevações, todas as depressões que são os resultados, os efeitos acumulados de tantas elevações e depressões que nos oferecem as bacias oceânicas, as ilhas, os continentes, as planuras, as cadeias de montanhas, e todas as formações que chamamos vulcânicas, devem ser consideradas como modificações da crosta da Terra pela matéria ainda em fusão que ocupa o seu interior. Em regra se distinguem os fenômenos ígneos e os fenômenos aquosos, os primeiros, consequência direta e os segundos, consequência indireta do calor devido à condensação da nebulosa. A causa de todos estes fenômenos é ainda o que sempre foi desde o começo, "o movimento gravitativo da matéria da Terra para o centro do planeta, pois é a este movimento que é preciso ligar o calor interno e o abaixamento da superfície que se faz, à medida que o calor se irradia no espaço."

A Terra foi, pois, sacudida da matéria gasosa que constituía a nebulosa primitiva e gradativamente se foi condensando até que tomou a forma atual. E é por ação das mesmas forças que desde o começo nela imperam e que tiveram a sua origem no núcleo central, que resultaram: diretamente, os fenômenos da fusão ou aglutinação dos depósitos sedimentares, as fontes termais, a sublimação dos metais nas fraturas em que os encontramos no estado de mineral; e indiretamente, a ascensão do vapor que depois se condensa e cai em forma de chuva, produzindo rios, solapando os continentes, modificando as condições da superfície da Terra; e ao mesmo tempo as diferenças locais de temperatura que causam os ventos, as vagas, as correntes marinhas. Deste modo, se perguntamos: de onde veio a Terra? A resposta é: do Sol. De onde vieram as forças que mantêm a terra em equilíbrio? A resposta é também: do Sol. De onde vieram as forças que produzem os fenômenos que ainda hoje observamos na Terra? A resposta é ainda: do Sol.

Spencer faz uma minuciosa análise dos efeitos produzidos na superfície da Terra pela chuva, pelos ventos, pelas ondas, pelas correntes marinhas.

Explica como é por efeito do calor solar que resultam todos estes fenômenos. O fenômeno da chuva merece para ele particular atenção. Mostra como é pela evaporação que se explica a formação das nuvens. Mostra como as águas que a evaporação faz subir às altas regiões atmosféricas, depois se condensam por ação dos ventos e caem em forma de chuva, fecundando a terra, formando rios, lavando a superfície do globo, descendo na direção do mar. Trata em seguida das correntes atmosféricas, dos ventos que são o resultado das diferenças de temperatura, ou gerais, como entre as regiões equatoriais e polares, ou especiais, como entre as regiões da superfície do globo que apresentam caracteres físicos diferentes. Trata das correntes do oceano, que são resultantes, as maiores, do excesso de calor que o oceano recebe do sol nas regiões tropicais, e as mais fracas, das diferenças locais que apresenta a quantidade de calor absorvido. Liga a distribuição lenta dos sedimentos e as outras operações geológicas que resultam das correntes marinhas ao calor que o sol irradia; e falando longamente de todos estes fenômenos, da chuva, dos rios, dos ventos, das ondas, das correntes marinhas, dá tudo como efeito indireto do calor solar. E é assim que acredita provar, também em relação à Terra, a verdade da lei de transformação, nada se podendo ver aí que não tenha os seus antecedentes em elementos anteriores, o que tudo encontra o seu equivalente em forças que desde o começo imperam e que persistem, sempre as mesmas, isto é, sem aumento, nem diminuição, tendo o seu fundamento e origem no núcleo central da nebulosa primitiva, isto é, no Sol.

OS ORGANISMOS. Das operações geológicas Spencer passa às ações vitais, vegetais e animais, e mostra que também no que tem relação com os organismos tudo se explica por ação do calor solar. "A vida vegetal", diz ele, "depende direta ou indiretamente do calor e da luz solar; diretamente na imensa maioria das plantas; indiretamente naquelas que, como os cogumelos, vivem na obscuridade." E desenvolvendo esta ideia, observa que toda a planta deve o carbono e o hidrogênio de que se compõe, pela maior parte, ao ácido carbônico e à água contidos na Terra e no ar ambiente. Ora, para que se possa efetuar a assimilação dos princípios de que

a planta precisa, é mister que se dê a decomposição do carbono e da água; e para vencer as poderosas afinidades que unem estes elementos, é necessário uma despesa de força. De onde vem esta força? Spencer responde: do Sol. É, pois, do Sol que vem direta ou indiretamente a força que anima os organismos vegetais.

Verifica-se assim, também neste domínio, a verdade da lei de transformação, firmando Spencer, em relação aos vegetais, a tese seguinte: que as forças por meio das quais as plantas tiram dos produtos orgânicos ambientes os materiais de seus tecidos, isto é, as forças por meio das quais as plantas se formam e realizam suas funções, existiam anteriormente sob forma de irradiação solar.

Agora, passando dos organismos vegetais aos organismos animais, vê-se do mesmo modo que a vida animal depende, por sua vez, imediata ou mediatamente da vida vegetal. É uma verdade que se impõe, apesar da oposição que se nota entre as operações da vida vegetal, e as da vida animal. Nem esta oposição pode ser indicada como uma objeção; e ao contrário é por ela mesma que se torna patente a troca das substâncias, e por conseguinte a verdade do princípio de transformação. Spencer faz sobre este ponto uma análise tão precisa, tão completa, e ao mesmo tempo tão concisa, que não pode deixar de ser transcrita integralmente. Eis aqui: "Ao ponto de vista da química, a vida vegetal é principalmente uma redução (desoxidação), e a vida animal principalmente uma oxidação; principalmente devemos dizer, porque, quando as plantas despendem forças no exercício de suas funções orgânicas, funcionam como aparelhos de oxidação (como se vê pela exalação de ácido carbônico, durante a noite); e os animais em algumas de suas operações de importância inferior funcionam provavelmente como aparelhos de redução. Feita esta reserva, o princípio geral é que a planta decompõe o ácido carbônico e a água, pondo em liberdade o oxigênio, elabora o carbono e o hidrogênio retidos (a que é preciso acrescentar um pouco de azoto e uma fraca quantidade de outros elementos tirados de outras partes), para formar os ramos, as folhas e as sementes; enquanto o animal consumindo estes ramos, estas folhas, estas sementes, e absorvendo oxigênio, recompõe o ácido carbônico e a água, combinando-os com certos compostos azotados de quantidade menor. Na planta, a decomposição se faz pela despesa de certas forças emanadas do

Sol, que servem para vencer as afinidades do carbono e do hidrogênio pelo oxigênio a que estão unidos; mas a recomposição que o animal efetua é em benefício destas forças que são postas em liberdade durante a combinação dos mesmos elementos. Os movimentos internos e externos do animal são a volta, sob novas formas, da força absorvida pela planta, sob forma de luz e de calor." (Parte II, cap. VIII.) Spencer compara em seguida este fato com o caso da chuva. Na chuva, as forças solares despendidas para elevar o vapor da superfície do mar são restituídas na queda das águas e no curso dos rios que a fazem voltar ao ponto de partida, acrescendo ainda as matérias sólidas que as águas arrastam; aqui o fenômeno é o mesmo: as forças solares que, na planta, levaram certos elementos químicos a um estado de equilíbrio instável, são restituídas nas operações do animal, voltando estes elementos a um estado de equilíbrio estável.

Isto constitui o que se pode chamar uma correlação qualitativa, correlação que existe não somente entre estas duas grandes ordens de atividades orgânicas, mas também entre cada uma delas e as forças inorgânicas. E além dessa correlação qualitativa há ainda, no pensar de Spencer, uma correlação quantitativa rudimentar. É assim que nas regiões em que abunda a vida vegetal, abunda também a vida animal; e à medida que avançamos dos climas tórridos para as regiões temperadas e frias, vê-se que decrescem ao mesmo tempo a vida vegetal e a vida animal. E Spencer observa mais que esta correlação é tão patente que é um fato de observação comum que os animais de toda a espécie aumentam de volume nas regiões em que a vegetação é mais abundante, acrescentando que há uma conexão bastante visível entre a quantidade de força que cada animal despende e a quantidade de força que é restituída pela oxidação no alimento que absorve.

A VIDA PSÍQUICA. Que a nebulosa, pela condensação, se transforme em estrela; que a estrela, pelo resfriamento, se transforme em planetas; e que no planeta, por combinações particulares, as forças inorgânicas se transformem em organismos, tudo isto é difícil de explicar e mais ainda de provar, porém em todo o caso se compreende. Mas que a força se transforme em consciência: que, por fatos puramente mecânicos, por simples combinações de elementos corpóreos se forme o sentimento, a vida psíquica, isto não só se não explica, como mesmo não se compreende. É uma concepção que excede as nossas forças; e até aí não pode chegar o esforço de nossa imaginação.

Spencer, porém, não se conforma com isto, não recua ante nenhuma consequência, e sabe levar até o fim o seu princípio. “Muitas pessoas”, diz ele, “não nos ouvirão sem espanto afirmar que as forças ditas mentais entram na mesma generalização. Entretanto não é possível a isto escapar.”

Vejamos se o filósofo justifica estas proposições. Não me demorarei, por enquanto, em fazer a crítica de suas ideias; limitar-me-ei a fazer, sem comentário, a exposição de seus princípios. Cada um poderá depois julgar, por si mesmo, do valor da doutrina.

Eis aqui, em síntese, o princípio: todas as impressões que nossos órgãos dos sentidos recebem a cada instante estão em correlação direta com as forças físicas do exterior. Dita assim em termos gerais, a cousa se compreende, porque em verdade os fenômenos psíquicos estão, de certo modo, sob a dependência dos excitantes externos. Não é, porém, neste sentido que o filósofo avança aquela afirmação. Seu intuito vai mais longe. Ele não distingue simplesmente na sensação o elemento tônico de um lado, o sentimento propriamente dito, e o processo representativo, de outro, a que corresponde um fenômeno externo; mas explica o fato interno em si mesmo como uma transformação, da força exterior. É o que se torna patente pelas afirmações que se seguem: “Os modos de consciência chamados pressão, movimento, som, luz, calor, etc., são todos eles efeitos produzidos em nós por forças que, se fossem despendidas de outra forma, reduziriam a estilhaços ou mesmo a poeira, pedaços de matéria, produzindo vibrações nos objetos ambientes, operando combinações químicas ou fazendo passar substâncias do estado sólido ao estado líquido. Se, pois, consideramos as mudanças de posição relativa, de arranjo molecular ou de estado químico assim produzidas como manifestações transformadas das forças de onde nascem, devemos considerar as sensações que estas forças produzem em nós como novas formas destas mesmas forças.” (Parte II, cap. VIII.) Vê-se assim que o filósofo evolucionista não considera as nossas sensações como efeitos produzidos em nós por ação das forças externas, mas rigorosamente como transformações destas mesmas forças. O elemento subjetivo desaparece por completo e o que fica é unicamente a força exterior; e se, não obstante, distinguimos o nosso sentimento da causa externa que o produz, todavia não prova isto que uma cousa se distinga da outra, nem sequer

devemos admitir que resulta o sentimento da combinação do elemento externo com algum princípio de natureza diversa existente em nós mesmos; pelo contrário, devemos sustentar que é a força mesma que se transforma em sentimento, sendo que não é mais difícil compreender a transformação da força em sentimento, do que a transformação, por exemplo, do calor em eletricidade, ou da eletricidade em magnetismo. Isto, entretanto, é aceito por todos. Por conseguinte não há razão para que se recuse a transformação da força em sentimento, sendo que a correlação entre as forças físicas e as sensações é da mesma natureza que a correlação das forças físicas entre si.

E Spencer acrescenta que, além da correlação e equivalência entre as forças físicas externas e as forças mentais por elas produzidas em nós, há ainda a correlação e equivalência que se nota entre as sensações e as forças físicas que, sob a forma de ações do corpo, são os seus resultados. É assim que as sensações que chamamos luz, calor, som, odor, gosto, pressão, etc., não desaparecem sem deixar resultados imediatos; são seguidas invariavelmente por outras manifestações de força. É assim que, em certos casos, por efeito das sensações, se produz uma excitação dos órgãos secretórios; não é tudo; que se produzem também contrações dos músculos involuntários, ou dos músculos voluntários, ou de ambos ao mesmo tempo. É assim que as sensações aumentam a ação do coração, ligeiramente quando são ligeiras; fortemente quando são fortes; que as sensações não só produzem a contração do coração, como ao mesmo tempo fazem as fibras musculares em todo o sistema vascular igualmente se contraírem mais ou menos; que os músculos respiratórios são levados, ainda por efeito das sensações, a um grau mais elevado de atividade; que a respiração se acelera por efeito de sensações agradáveis ou desagradáveis; que dores violentas produzem esforços violentos; que uma forte emoção contrai os músculos da face, etc., etc.

Spencer entra, sobre este ponto, no domínio da fisiologia, e cita, em apoio de suas ideias, inúmeros fatos; e terminando, não só explica as sensações como transformações das forças físicas, como entrando na investigação dos movimentos voluntários, por sua vez, os explica como transformações das sensações, realizando-se por esta forma a passagem do movimento à ação, isto é, dos movimentos puramente mecânicos ao movimento consciente.

E dando nestes termos por completa a sua demonstração, pergunta o seguinte, formulando, ele próprio, uma objeção à teoria que estabeleceu: mas como poderemos interpretar pela lei de correlação a gênese destes pensamentos e destes sentimentos que, em lugar de seguir os *stimuli* exteriores, nascem espontaneamente? Entre a indignação causada por um insulto e os gritos estridentes ou os atos violentos que a ela se seguem, pode-se dizer que há uma conexão; mas de onde vem a multidão de ideias e a massa de sentimentos que fazem explosão nestas demonstrações? É evidente que não são o equivalente das sensações produzidas pelas palavras no ouvido: porque as mesmas palavras, dispostas por outra forma, não as teriam produzido. As palavras têm com o abalo moral por elas excitado uma relação que muito se assemelha à que existe entre a pressão do gatilho de uma arma de fogo e a explosão que se segue: não produzem a força, põem-na em liberdade. De onde vem, porém, essa imensa atividade nervosa que uma palavra, um olhar pode despertar? Eis aqui a resposta, diz Spencer: os correlativos imediatos destes modos de consciência e de certos outros não se acham entre as forças que agem sobre nós do exterior, mas em forças internas. As forças ditas vitais de que temos visto a correlação com as forças ditas físicas, são as fontes de onde brotaram estes pensamentos e estes sentimentos, e elas mesmas é que são postas em ação para produzi-los. Spencer cita em apoio diversas provas; eu, porém, não as reproduzirei.

O lado fraco da doutrina fica patente. Não nos preocupemos, porém, com isto, e passemos adiante. Consideremos a síntese final. Eis aqui: "Os modos do incognoscível que chamamos movimento, calor, luz, afinidade química, etc., não só se podem transformar uns nos outros, como ao mesmo tempo se transformam nestes outros modos do incognoscível que distinguimos pelos nomes de emoção, sensação, pensamento; estes, por sua vez, podem, por uma transformação inversa, voltar às suas primeiras formas. Nenhuma ideia, nenhum sentimento se manifesta senão como resultado de uma força física que é despendida para produzi-lo; tal é o princípio que não tardará a se tornar *um lugar-comum científico*; todos aqueles que sabem apreciar a *evidência* verão que uma só causa pode ainda explicar a sua recusa: é a influência irresistível de uma teoria preconcebida. Como se faz esta metamorfose? Como uma força que existe sob a forma de movimento, de calor, de luz, pode tornar-se um modo de consciência?

Como as vibrações aéreas podem produzir a sensação chamada som? (O filósofo deveria dizer: podem transformar-se na sensação chamada som?) Como as forças postas em liberdade pelas mudanças químicas operadas no cérebro podem produzir uma emoção (transformar-se numa emoção)? São mistérios que não é possível sondar. Mas não são maiores que as transformações das forças físicas umas nas outras." (Loc. cit.)

Como se vê, o filósofo termina sempre esbarrando em face do incognoscível.

Consideremos, porém, o princípio da transformação e equivalência das forças em sua última aplicação.

A SOCIEDADE. Se a lei da transformação e equivalência das forças se aplica aos fenômenos psíquicos, é bem de ver que se aplica também aos fenômenos sociais. Firmada uma tese, a outra resulta como consequência necessária, porquanto se todos os elementos que entram na composição da sociedade, o movimento, a vida vegetal, a vida animal e por último a vida psíquica, nos termos da generalização até aqui feita, se explicam mecanicamente, e, portanto estão subordinados à lei de transformação, é evidente que a sociedade, como produto de todos estes fatos, não pode deixar de estar subordinada à mesma lei. Era, pois, desnecessário demonstrar empiricamente a aplicação do princípio a este caso particular, uma vez que essa aplicação já se deduz necessariamente da teoria anteriormente desenvolvida. Mas Spencer não se limita a isto, expõe *a posteriori* uma longa série de fatos que, a seu ver, vêm em confirmação da doutrina que sustenta. Diz que a lei se aplica às forças chamadas vitais e mentais, e isto se demonstra pela observação dos fenômenos biológicos e psíquicos; e diz que a lei se aplica também às forças chamadas sociais, e isto se demonstra pela observação dos fenômenos da sociedade.

Eis a tese: nenhuma mudança pode sobrevir na organização da sociedade, em seus modos de atividade, ou nos efeitos que sua atividade produz na superfície do globo, que não provenha direta ou indiretamente das forças físicas. Esta correlação se observa primeiro entre os fenômenos sociais e os da vida; depois entre fenômenos sociais e vitais, e os fatos da natureza. Que a organização social depende de condições biológicas, é um fato que dispensa qualquer demonstração. Não se ignora que a sociedade é um fenômeno da vida. São seres vivos que formam a sociedade, e não se podendo ou não se de-

vendo admitir em qualquer comunhão social maior quantidade de força do que a que existe nos indivíduos que a compõem, daí resulta, interpretando a cousa nos termos da lei de correlação, que são as forças vitais existentes nos organismos individuais que se transformam na força social por cuja ação se explica a formação do organismo coletivo. E se as forças vitais resultam, por transformação, das forças físicas, daí se segue que são as forças físicas que se transformam, por intermédio das forças vitais, em forças sociais. E de onde vêm, em última análise, estas forças?

Spencer responde: do calor solar.

Eis aqui a demonstração como a formula Spencer em termos bem precisos. "A vida da sociedade repousa sobre os produtos animais e vegetais; e estes produtos sobre o calor e a luz do Sol; por conseguinte as mudanças operadas nas sociedades são os efeitos de forças nascidas da mesma fonte de que saem aquelas que produzem todas as outras ordens de mudança que temos analisado." E querendo dar a esta demonstração uma forma mais decisiva, acrescenta o filósofo: "Não somente a força despendida pelo cavalo jungido à charrua e pelo lavrador que o dirige, sai do mesmo reservatório que a força da catarata que se precipita ou da tempestade que ruge como, em definitivo, se pode fazer remontar ao mesmo reservatório as manifestações de forças mais delicadas e mais complexas que a humanidade desenvolve no corpo social." (Loc. cit.)

E é preciso notar que esta transformação das forças físicas em forças sociais nem sempre se faz indiretamente, por meio das forças vitais; há casos em que a transformação se faz diretamente, como acontece sempre que empregamos na obra do homem as forças da natureza. Se quando empregamos no trabalho humano agentes da natureza, se quando empregamos nas operações da indústria, a água, o ar, o calor, a eletricidade, pode-se considerar isto como uma transformação da força física em força social, a cousa é bem frequente. Mas chamar a isto transformação é decerto, ir longe em excesso. Spencer, não obstante assim entende.

Tudo, pois, na sociedade se explica como transformação da força. O direito é força, a moral é força: o direito, força exercida pela sociedade sobre o indivíduo; a moral, força exercida pelo indivíduo sobre si mesmo. E assim tudo o mais. Mas de onde vem esta força? Spencer responde: do Sol.

Conclusão; a sociedade, como a vida psíquica, como os organismos individuais, como tudo o que se passa na Terra, como a própria Terra em todo o seu desenvolvimento, tudo isto se explica como transformação do calor solar.

V

A lei de transformação e equivalência das forças, tal como até aqui a temos desenvolvido, reproduzindo as ideias de Spencer, já, só por si, dá uma ideia precisa do que se deve entender pela lei de evolução. Evoluir é transformar-se, sendo que explicar, por evolução, a origem de qualquer cousa, é explicar a origem desta cousa por transformação. Apenas à ideia própria de transformação se deve acrescentar mais este princípio, o desenvolvimento; o que quer dizer que a transformação se realiza sempre no sentido do aperfeiçoamento. De maneira que a fórmula – evoluir é transformar-se – pode ser substituída por esta outra: evoluir é desenvolver-se. Mas na forma aperfeiçoada que sucede a uma forma anterior, nada se acrescenta, nada se cria, havendo apenas mudança de direção nas forças em ação. É deste modo que, com o aperfeiçoamento que se realiza, não há produção de elementos novos, mas unicamente transformação de elementos anteriores, não podendo, como se sabe, por efeito da lei da persistência da força, haver aumento nem diminuição na quantidade de força existente na natureza. Por conseguinte o que se verifica é unicamente isto: que as forças se transformam. De onde se vê que a ideia fundamental é sempre a transformação. É assim que a doutrina é entendida por Haeckel; é assim que é entendida por Darwin; é assim que é entendida por todos, tratando-se, pois, de uma noção vaga, indeterminada que, em rigor, nada explica. Spencer, porém, dá à lei da evolução uma significação particular.

Evoluir, também no seu sistema, é sempre transformar-se; mas ele explica as condições dessa transformação; estuda a evolução em cada fenômeno particular e no conjunto dos fenômenos; determina, em função da matéria e do movimento, cada fase do processo evolutivo; sustenta que a teoria da evolução, para completar a síntese do conhecimento, deve considerar cada cousa desde sua saída do imperceptível até sua entrada, de novo, no imperceptível; faz, a seu modo, a História da gênese cósmica; interpreta a evolução que, em

verdade e no sentir geral de todos os evolucionistas, é uma série contínua de transformações, como uma *redistribuição contínua da matéria e do movimento*.

Antes, porém, de tratar desta lei, cumpre considerar que ao princípio da persistência da força, com seus dois corolários da indestrutibilidade da matéria e da continuidade do movimento, a que se deve ainda juntar a permanência das relações entre as forças que é o que ordinariamente se chama *uniformidade de lei*; e à lei de transformação e equivalência das forças que a tudo isto se segue como consequência necessária, Spencer ainda acrescenta dois outros princípios. São a lei da direção e a lei do ritmo.

A primeira se resolve no princípio mecânico – que todo o movimento segue necessariamente a direção da menor resistência ou da maior tração ou a resultante destas duas forças. Pela segunda se deve entender o fato que, segundo Spencer, não só se deduz *a priori* da persistência da força, como ao mesmo tempo se prova pela observação dos fenômenos – "que o ritmo se impõe universalmente desde o movimento giratório lento das estrelas duplas, até as oscilações de uma rapidez inconcebível das moléculas; desde as mudanças que apresenta a Terra em sua evolução geológica, até os fenômenos meteorológicos, compreendendo o movimento dos ventos, das marés e das ondas: ritmo que não se mostra com menos evidência nas funções dos organismos vivos, desde as pulsações do coração até os paroxismos das paixões."

De maneira que os princípios de cuja composição resulta a lei chamada da evolução, são:

1º) A persistência da força;

2º) A indestrutibilidade da matéria;

3º) A continuidade do movimento;

4º) A uniformidade de lei ou persistência das relações entre as forças;

5º) A transformação e equivalência das forças;

6º) A lei da menor resistência e da maior tração;

7º) O ritmo do movimento.

Todos estes princípios são universais: não pertencem exclusivamente a nenhuma ciência particular; mas são praticados e aceitos por todas as ciências. São princípios que "unem os fenômenos concretos pertencentes

a todas as divisões da natureza"; não pertencem às ciências particulares, são elementos constitutivos da "concepção completa, coerente das cousas" que deve ser realizada pela filosofia; mas, em todo o caso, nenhum deles, por si só, constitui esta concepção. "São verdades analíticas", diz Spencer, "e nenhuma verdade analítica, nenhum número de verdades analíticas completará a síntese do pensamento, única que pode ser uma interpretação da síntese das cousas. A decomposição dos fenômenos em seus elementos apenas prepara a compreensão dos fenômenos em seu estado de composição. Verificar as leis dos fatores não é verificar a lei de sua cooperação. A questão não é saber como tal ou tal fator, matéria, movimento, força, se comporta por si mesmo, ou sob condições relativamente simples imagináveis; não é mesmo saber como um fator dado se comporta sob condições complicadas da existência atual. O que se trata de exprimir é o produto combinado de todos os fatores, sob todos os seus aspectos." (I, cap. XI.)

Há, pois, necessidade de uma síntese final. Esta síntese final deve exprimir a lei de composição dos fenômenos, compreendendo todas as leis de seus elementos componentes. Tem-se visto que a matéria é indestrutível, que o movimento é contínuo, que a força é persistente; que as cousas da natureza estão sempre em via de transformação; que o movimento segue necessariamente a direção da menor resistência ou da maior tração; que há uma lei do ritmo. Resta agora deduzir uma lei que seja a consolidação de todas estas leis; apresentar uma fórmula que seja a síntese geral de todas estas fórmulas particulares. Eis aqui, em próprios termos, como Spencer propõe a questão: "O repouso absoluto e a permanência absoluta não existem." Cada objeto, não menos que o agregado de todos os objetos, sofre, a cada instante, alguma mudança de estado. Gradualmente ou rapidamente, recebe ou perde movimento; e durante esse tempo alguns ou todos os outros objetos não cessam de mudar suas relações respectivas. A questão que se põe é esta: qual o princípio dinâmico, verdadeiro da metamorfose considerada na totalidade e em seus detalhes, que exprime estas relações sempre variáveis?" (Loc. cit.)

Este princípio, está entendido, é a lei da evolução. Mas em que consiste esta lei? Vejamos. A ideia veio, como já vimos, da observação feita por von Baer, aliás com referência somente aos fenômenos biológicos, de que – todo o desenvolvimento orgânico consiste na passagem do estado de

homogeneidade ao estado de heterogeneidade. Isto efetivamente se verifica na ordem dos seres orgânicos. O animal é tanto mais perfeito quanto mais complexa é sua organização; de maneira que o grau de seu aperfeiçoamento rigorosamente se pode medir pelo grau de heterogeneidade de seus órgãos e funções. Pois bem: Spencer entendeu que isto não é exato somente dos seres orgânicos mas também de todos os outros seres; que não se aplica somente à matéria organizada, mas a todas as outras formas da existência.

Como se vê, a evolução, mesmo segundo Spencer, não é senão transformação. Apenas acresce a esta ideia o seguinte: que em qualquer evolução, a transformação sempre se opera realizando-se a passagem de um estado de homogeneidade indefinida, incoerente, a um estado de heterogeneidade definida, coerente. Isto se verifica na evolução cosmogônica, na evolução geológica, na evolução psíquica, na evolução social. Aqui de novo são submetidos a exame todos estes departamentos da existência. Mais uma vez são estudados, debaixo do ponto de vista da teoria da evolução, todos estes problemas: a hipótese nebular, a formação da Terra, a gênese dos organismos da vida psíquica, da organização social, repetindo-se, *mutatis mutandis*, a mesma análise já feita a propósito da lei da transformação e equivalência das forças.

Também esta repetição é feita a propósito de quase todos os outros princípios. Assim pratica o filósofo quando trata da lei da menor resistência, e igualmente quando trata da lei do ritmo. Assim pratica também quando trata dos princípios em que depois se decompõe a lei da evolução, isto é, a propósito da instabilidade do homogêneo, da multiplicação dos efeitos, da segregação.

Não seria difícil explicar a gênese de seu pensamento. A ideia mãe vem, como ele próprio confessa, da observação de von Baer. Em verdade na ordem orgânica o progresso consiste na passagem de uma estrutura homogênea a uma estrutura heterogênea. É uma ideia comum aos fisiologistas alemães, diz Ribot. No começo todo o gérmen é uma substância uniforme; mas, no curso de seu desenvolvimento, esta substância uniforme, gradativamente se vai complicando; isto sob a dupla relação da textura e da composição química, até que por fim chega a formar o animal e a planta, com toda a sua complexidade de tecidos e órgãos. É a História de todo o organismo. E deve ser a História de todo o universo, acredita

Spencer. E é assim que se propõe a mostrar que a mesma cousa se verifica em todas as outras formas da existência, e trata de interpretar, pelo mesmo princípio, a gênese da estrela, a formação da Terra, a origem da vida, a marcha das ideias, o desenvolvimento da sociedade, do governo, da indústria, do comércio, das línguas, da literatura, da ciência, das artes.

Há fatos que deixam perceber uma certa analogia. Isto se observa já na formatação do Sol. Se é que este se formou por condensação da nebulosa primitiva, também é certo que a transformação se realizou no sentido da heterogeneidade. E a Terra, se foi também ela, em começo uma massa gasosa incandescente, que extraordinário grau de complexidade não chegou a adquirir pela condensação? E na vida orgânica, na vida psíquica, na vida social, quem não vê que o progresso se caracteriza pela multiplicação dos efeitos pelo aumento da complexidade? É de crer que o filósofo não raro tenha experimentado a impressão de um verdadeiro deslumbramento, imaginando ver por toda a parte confirmado o que se lhe afigurava como o princípio último, como a verdade suprema; em uma palavra, como a síntese final do conhecimento. De outro modo não se explica o seu imenso trahalho de análise e de crítica, sendo realmente extraordinária a quantidade de fatos que reproduz em apoio da indução que pretende estabelecer. Não será, porém, difícil mostrar que tudo isto não passa de uma colossal ilusão.

Tratemos, porém, de examinar a doutrina nos termos da matéria e do movimento, as duas manifestações concretas da força. Isto importa muito, pois a teoria da evolução é uma concepção que explica a gênese do mundo só por ação das forças naturais, e é preciso assim verificar como se deve entender, em função da matéria e do movimento, a série de transformações que constituem o que se chama a lei da evolução.

Eis aqui a definição da evolução, nos termos precisos de Spencer: – *A evolução é uma integração de matéria acompanhada de uma dissipação de movimento, durante a qual a matéria passa de uma homogeneidade indefinida, incoerente, a uma heterogeneidade definida, coerente, e durante a qual também o movimento retido passa por uma transformação análoga.* (I, cap. XVII.)

Como se vê, é uma fórmula puramente objetiva. Tudo se explica, em todas as manifestações da existência, por um destes dois processos:

ou por integração da matéria e dissipação do movimento, ou por desintegração da matéria e absorção do movimento. O primeiro processo é a evolução propriamente dita; o segundo é a dissolução. Não há, pois, nenhum elemento interno, nenhum princípio subjetivo; a matéria se compõe ou se decompõe; se integra ou se desintegra – eis tudo. De onde se vê que a evolução só considera a forma exterior dos fenômenos. Não obstante, estende-se a tudo, e é por ela que se explicam todas as formas do ser, e por conseguinte é por ela que também se explicam os produtos orgânicos, as manifestações da vida moral e psíquica, os fenômenos sociais. É que tudo isto tem a sua colocação em alguma das fases da integração da matéria, e é produzido por dissipação ou absorção de movimento; é que tudo isto se explica em função da matéria e do movimento.

Fica, assim, sem mais exame, patente que a teoria da evolução é uma concepção materialista do mundo. Não se trata, pois, rigorosamente falando, de um sistema novo, mas apenas de uma nova forma de um sistema já velho, isto é, de uma nova forma do materialismo.

Mas terá o materialismo elementos pura triunfar, sob esta variante? Se não há na natureza outro princípio, além da matéria e do movimento; se a matéria e o movimento são os únicos agentes produtores de todos os fenômenos, a cousa realmente não se poderia compreender por outra forma, uma vez que, entre corpos, que são os únicos modos concebíveis da matéria, não se pode imaginar outra relação, por ação da força, a não ser a de composição ou decomposição; ou mais precisamente, e para empregar os termos mesmos de Spencer, a de integração ou desintegração, dando-se a integração, quando há dissipação, e dando-se a desintegração quando há absorção do movimento. Mas serão, de fato, a matéria e o movimento as únicas manifestações fundamentais da substância, as únicas manifestações concretas da força? Em outros termos: será verdadeira a concepção materialista do mundo? Não é tempo ainda para estudar a questão sob este aspecto. Voltemos, pois, à fórmula proposta por Spencer, e tratemos de considerá-la em suas perspectivas mais importantes.

A evolução é constituída pelas inúmeras séries de transformações que se observam no cosmos. Estas transformações compreendem não só cada objeto em particular, como o conjunto de todos os objetos, havendo assim evoluções parciais, e uma evolução geral ou universal. E, quer em

um, quer em outro sentido, pode-se ainda imaginar, ou que entra em jogo somente o processo da integração, ou que a este processo se acrescentam em diferentes direções mudanças complementares: no primeiro caso temos a evolução simples; no segundo temos a evolução composta.

Todas estas distinções são importantes. Mas o que sobretudo importa considerar é isto: que a evolução, ou seja considerada em relação a qualquer fenômeno particular, ou seja considerada em relação ao conjunto de todos os fenômenos, sempre se realiza, manifestando-se nas transformações em que se resolve, os seguintes caracteres:

1º) A passagem do homogêneo ao heterogêneo.

2º) A passagem do indefinido ao definido.

3º) A passagem do incoerente ao coerente.

São os diferentes aspectos do que se pode chamar o processo evolutivo. A esta tríplice passagem do homogêneo ao heterogêneo, do indefinido ao definido, do incoerente ao coerente, é exatamente o que se verifica, sendo submetido a exame o conjunto da evolução universal. É a conclusão que Spencer acredita poder estabelecer rigorosamente, depois de sua minuciosa análise. É assim que o conjunto do sistema solar, como cada planeta e cada satélite foi e é ainda, diz Spencer em sua síntese final, um exemplo de concentração progressiva. Do mesmo modo nos seres orgânicos "a incorporação geral dos materiais dispersos por meio dos quais se faz o crescimento do organismo acompanha-se de incorporações locais que formam os órgãos." E análoga é a transformação social, realizando-se a operação agregativa "pelo fenômeno do aumento da população", como "pela formação de massas densas" em diferentes pontos da superfície do globo. E em todos estes casos "ao lado das integrações diretas, realizam-se integrações indiretas", desdobrando-se as inúmeras partes do todo em múltiplas relações de mútua dependência.

Além desta redistribuição primária, realizam-se redistribuições secundárias, formando-se as partes, ao mesmo tempo em que se forma o todo, por tal modo que ao movimento que leva da homogeneidade à heterogeneidade, acompanha o movimento que leva da difusão à concentração. É assim que a nebulosa, à proporção que se condensa, passa da unidade à multiplicidade, pela distribuição de seus elementos; é assim que a Terra, à proporção que se solidifica, passa de uma uniformidade relativa a uma

multiplicidade extrema; é assim que todo o organismo, à proporção que se desenvolve, passa da simplicidade à complexidade. E o mesmo se observa nos chamados produtos superorgânicos, na linguagem, na ciência, na indústria, nas artes, na literatura.

E a estas redistribuições secundárias acresce ainda que as partes que compõem cada todo, cada vez se tornam menos semelhantes umas às outras, cada vez mais se separam umas das outras. Resulta daí que a uma homogeneidade vaga, indefinida, sucede uma heterogeneidade precisa, definida. E não fica nisto. "Em todas as evoluções orgânicas e superorgânicas", diz Spencer, "esta mudança no arranjo da matéria é acompanhada de uma mudança paralela no arranjo do movimento, sendo que todo o aumento na complexidade de estrutura traz como consequência um aumento correspondente na complexidade funcional." Verifica-se assim que "ao lado da integração das moléculas em massas, se produz uma integração de movimento molecular em movimento de massas; e que, sempre que há variedade na extensão e na forma dos agregados e em suas relações com a força exterior, há também variedade em seus movimentos."

E como todo esse sistema de transformações não é, em sua significação real, senão uma só e mesma transformação, é mister que estas diferentes concepções sejam consolidadas em uma só concepção geral; e isto é fácil de realizar, uma vez que todas as redistribuições primárias e secundárias operam simultaneamente os seus efeitos diversos. Para realizar esta unificação basta considerar que "toda essa mudança de uma simplicidade confusa em uma complexidade distinta, na dupla distribuição da matéria e do movimento, é um fenômeno da consolidação da matéria e da perda de seu movimento." E a observação dos fenômenos, ao que supõe Spencer, demonstra realmente que a redistribuição da matéria e do movimento vem de um arranjo difuso, uniforme e indeterminado, a um arranjo concentrado, multiforme e determinado, isto é, vem de uma homogeneidade indefinida e incoerente, a uma heterogeneidade definida, coerente.

Resta considerar que Spencer distingue diversas evoluções parciais; mas isto não significa que haja diversas espécies de evolução. Pelo contrário, a evolução é uma lei geral e única. Mas se aplica a todos os fenômenos; e como os fenômenos são em quantidade inumeral, para estudá-los é preciso distingui-los, formando grupos, e é por isto que se podem distin-

guir diversas espécies de evoluções, conforme o grupo particular de fenômenos que se pretende estudar. Trata-se aí de uma necessidade do espírito, de um processo lógico, não de uma decomposição que se realize realmente na natureza. Se cada um destes grupos de fenômenos seguisse uma evolução diferente, faltaria a este princípio o caráter de universalidade que lhe pertence quando consideramos todas as ordens de existências como formando em seu conjunto um todo natural. É verdade que se pode distinguir uma evolução astronômica, uma evolução geológica, uma evolução biológica, uma evolução psíquica, uma evolução social, etc., e é possível imaginar que a extensão deste princípio a todas estas ordens de fenômenos seja uma pura coincidência. Não é, porém, assim que Spencer entende o assunto. Isto seria uma pura ilusão. As divisões da natureza não existem realmente. Nós mesmos é que formamos grupos artificiais de fenômenos. É um sistema de classificações para o fim de facilitar o conhecimento. Mas todos estes grupos são partes integrantes do cosmos. Deste modo não há, no sentido absoluto, evoluções parciais; mas uma só e mesma evolução para todos os fenômenos; apenas esta evolução pode ser considerada em particular, com relação a uma determinada ordem de fatos, fazendo-se abstração do resto da natureza; mas não perde com isto o seu caráter universal. "Enquanto cada indivíduo se desenvolve, também se desenvolve a sociedade de que é ele apenas uma unidade insignificante; enquanto o agregado-massa que forma uma sociedade se torna mais distintamente heterogêneo, também torna mais heterogênea a Terra, de que esta sociedade é uma parte inapreciável; enquanto a Terra, cujo volume não é senão uma milionésima parte do sistema solar, progride para uma estrutura concentrada e complexa, também progride o sistema solar da mesma maneira, e as transformações deste, por sua vez, não são senão uma parte apenas apreciável das transformações por que passa, em seu conjunto, o sistema sideral."

Conclusão: "A evolução não é só uma em princípio, mas de fato. Não há muitas metamorfoses que se operem da mesma maneira; mas uma só metamorfose que avança universalmente, por toda parte, até onde não começou a metamorfose contrária. Em qualquer lugar, grande ou pequeno, em qualquer parte do espaço em que a matéria adquira uma individualidade apreciável, há uma evolução, ou antes, a aquisição desta individualidade é o começo da evolução. Isto é verdadeiro universalmente, independente-

mente do volume do agregado, independentemente de sua inclusão em outros agregados, e independentemente das evoluções mais gerais em que esteja compreendida a sua evolução particular."

VI

Sendo a evolução, como se vê, uma lei tão complexa, é natural que se decomponha em leis particulares. É assim que Spencer distingue no processo evolutivo as seguintes leis:

1ª) A instabilidade do homogêneo. Todas as formas finitas do homogêneo que possamos conhecer e imaginar, devem cair infalivelmente na heterogeneidade. Isto pela razão de que qualquer agregado homogêneo tem de perder a sua homogeneidade pela exposição desigual de suas partes às forças incidentes. É o que se pode chamar a lei de instabilidade do homogêneo; e esta instabilidade, manifestada por toda a parte, verifica-se por tal modo, que não só exerce sua ação sobre cada todo uniforme, como sobre cada uma das partes deste todo, de maneira que não só o homogêneo tende continuamente a se tornar heterogêneo, como o heterogêneo tende a se tornar mais heterogêneo.

2ª) A multiplicação dos efeitos. Uma força uniforme caindo sobre um agregado composto de partes dessemelhantes, deve sofrer de cada uma destas partes uma dispersão, dando lugar a diferenciações qualitativas; e quanto mais dessemelhantes são estas partes, tanto mais notáveis devem ser as diferenciações qualitativas. Do mesmo modo quanto maior for o número das partes, tanto maior será o número das diferenciações; e as forças secundárias que daí resultam devem sofrer transformações novas, operando transformações equivalentes nas partes que as modificam, e o mesmo deve acontecer com as forças que elas produzem. É o que Spencer chama a multiplicação dos efeitos, e essa multiplicação dos efeitos avança em progressão geométrica, à proporção que avança a heterogeneidade.

3ª) A segregação. Quando forças incidentes dessemelhantes tornarem as partes de um agregado dessemelhantes pela natureza de suas unidades componentes, manifesta-se necessariamente uma tendência à separação das unidades dessemelhantes, e ao agrupamento das unidades semelhantes. Há ao mesmo tempo separação e integração. É o que se chama segregação e à proporção que esta segregação se torna mais clara, acontece

que a mudança da uniformidade em multiplicidade se acompanha de uma mudança nas relações entre as partes que, de indistintas, se tornam distintas. E esta causa das integrações locais, diz Spencer, que acompanham as diferenciações locais, é manifestada (do mesmo modo que a instabilidade do homogêneo, do mesmo modo que a multiplicação dos efeitos) por todas as espécies de evolução, pela formação dos corpos celestes, pelo depósito da crosta terrestre, pelas modificações orgânicas, pelo estabelecimento das distinções mentais, pela gênese das divisões sociais.

Estas diferentes leis constituem o que se pode chamar os fatores da evolução. Tudo se reduz ao seguinte: que toda a evolução é transformação. Isto quer se considere a evolução com relação a um determinado objeto, quer se considere com relação ao conjunto de todos os objetos. Ora, transformação não se compreende sem causa. E como o processo evolutivo consiste em transformações, daí que também não se compreende sem causa a evolução. É deste modo que a evolução se explica como uma consequência imediata da lei de causalidade. Mas apreciando a causalidade em sua significação real, vê-se que toda a causa tende a produzir muitos efeitos, e todo o efeito de novo se transforma em causa, e, por sua vez, tende a produzir muitos efeitos. Daí resulta que a evolução se resolve em decomposição e multiplicação e isto já se deixa perceber em Spencer, quando o filósofo distingue no processo evolutivo a multiplicação dos efeitos e o princípio da segregação.

Mas aqui se apresenta uma questão importante e vem a ser: não haverá um limite para esse processo de decomposição e multiplicação?

A evolução será uma transformação indefinida, e não haverá, portanto, um termo para as sucessivas mudanças da força? Spencer pergunta assim: "Será possível que esta metamorfose universal siga o mesmo curso indefinidamente? Ou, ao contrário, trabalha ela para produzir um estado definitivo que não seja mais susceptível de sofrer uma nova modificação?"

A resposta não pode ser duvidosa. A evolução tem um limite: é o equilíbrio. Isto se nota em cada fenômeno particular, e do mesmo modo no conjunto de todos os fenômenos; isto se nota na evolução estelar, na evolução geológica, na evolução social, etc. Mais uma vez são submetidas a exames todas estas diferentes ordens de existência. É a demonstração *a*

posteriori do fato que também se deduz *a priori* da lei da persistência da força. E a cousa é de fácil compreensão. Efetivamente: há uma coexistência universal de forças; estas, agindo reciprocamente umas sobre as outras, produzem a universalidade do ritmo; e como, por ação das forças ambientes, cada força se decompõe em forças divergentes, daí resulta que em cada agregado particular há uma dissipação contínua de movimentos e assim todo o movimento termina inevitavelmente pela cessação do movimento. Quer dizer: todo o movimento, estando sujeito à resistência do meio, sofre necessariamente subtrações; e como estas subtrações são contínuas, por ser contínua a ação das forças que enchem o espaço, o resultado é que tudo termina pelo repouso, pelo equilíbrio.

Há, porém, diversas fases a distinguir na marcha da equilibração, isto, quer se trate de um simples fenômeno particular, quer se trate do conjunto da existência. Em primeiro lugar o movimento de cada agregado é, em quase todos os casos, composto, e assim é sempre possível, no processo da equilibração, distinguir o equilíbrio das partes e o equilíbrio do todo, podendo uma cousa se realizar sem afetar a outra. Depois há um *equilíbrio* móvel: forças antagônicas se contrabalançam produzindo um movimento rítmico. Exemplo: o movimento de um pião em torno do seu eixo; o movimento dos planetas em torno do Sol. Mas este movimento não pode ser perpétuo. As forças se dissipam e há de chegar um momento em que o equilíbrio móvel termina por se transformar em equilíbrio completo.

Pode-se, pois, estabelecer a lei: toda a evolução termina pelo equilíbrio. E isto resulta da natureza mesma do processo evolutivo. Com efeito: a evolução é, como vimos, uma *integração de matéria acompanhada de dissipação de movimento*. Ora, em cada agregado, isto é, em cada cousa ou objeto natural, considerando-se a evolução particular que aí se realiza, à proporção que a matéria se integra, ao mesmo tempo se dissipa o movimento, e assim necessariamente há de chegar um momento em que o movimento se dissipará por completo. Então cessará todo o movimento, e deste modo o que terá de resultar como termo final da evolução há de ser inevitavelmente o equilíbrio, isto é, a imobilidade.

O fato pode ser observado em qualquer ordem de fenômenos, e Spencer, sempre fiel ao seu método, o verifica em toda a extensão da existência, desde a nebulosa até as últimas manifestações sociais. Há porém uma

evolução particular que por si só tudo esclarece quanto ao modo por que se realiza a lei de equilibração: é a evolução dos organismos. A operação se apresenta aí, segundo Spencer, sob uma quádrupla forma: a cada instante no equilíbrio das forças mecânicas; mais lentamente no equilíbrio das funções em períodos mais longos; nas mudanças de estado que compensam as mudanças de condição; e finalmente na paralisação completa do movimento vital, na morte. O exemplo é realmente decisivo. Trata-se de um fato que é observado e conhecido desde o seu início até a sua última fase. A evolução pode ser estudada, desde a saída da cousa, do imperceptível, até a sua entrada, de novo, no imperceptível. Ora, todo o organismo, todo o animal começa como um simples gérmen. Este gérmen desenvolve-se e cresce. Depois chega um momento em que o organismo atinge o limite de seu desenvolvimento e logo se estabelece uma espécie de equilíbrio relativo. Depois começa a decrescer e, por fim, com o esgotamento completo das forças, termina na imobilidade, por maneira que a última fase da evolução do organismo animal é sempre, como se sabe, a rigidez do cadáver.

Mas se assim é de cada organismo, se assim é de cada fenômeno particular, se assim é de toda a existência; em uma palavra, se a evolução de um simples organismo pode ser apresentada como uma imagem da evolução universal, neste caso que ideia nos é permitido fazer do destino das cousas?

É a questão final, é a questão das questões. Ei-la em sua forma mais geral: terminará tudo pelo estabelecimento da imobilidade absoluta? Cessarão para sempre todas as transformações que se realizam no cosmos? O fim será o repouso, o nada? Em uma palavra: a morte será o fim da evolução universal? Spencer se explica nestes termos: "Se a evolução, em todas as suas formas, é um aumento de complexidade de estrutura e de função, acessória da operação universal do estabelecimento de equilíbrio, e se o equilíbrio deve terminar no repouso completo, qual é o destino para que marcham todas as cousas? Se o sistema solar dissipa lentamente suas forças...; se a diminuição da irradiação solar produz diminuição na atividade das operações geológicas e meteorológicas, como na quantidade da existência vegetal e animal; se o homem e a sociedade dependem igualmente desta despesa de força, não é evidente que marchamos para uma morte que nos ameaça por todos os lados?"

Se o movimento e a matéria são as únicas formas fundamentais da existência universal, e outro princípio, além destes, não deve ser admitido na explicação da gênese cósmica, parece que esta conclusão é inevitável. Spencer, entretanto, a ela não se submete. É que a cada evolução, logo que se estabelece o equilíbrio, sucede necessariamente a dissolução, e esta é sempre o começo de uma nova evolução, o começo de uma nova vida. As forças que se dissipam, em cada agregado, dando em resultado a integração crescente da matéria, não desaparecem, continuam a existir esparsas no cosmos. Dá-se o equilíbrio, a imobilidade neste agregado, quando a dissipação se torna completa. Mas esta mesmas forças continuando a existir na mesma quantidade, voltam a operar, reagindo sobre o agregado em equilíbrio. Rompe-se então o equilíbrio: é a dissolução que começa. E aqui, cumpre notar, o processo pode ser demorado como acontece, por exemplo, no barranco que desaba e pouco a pouco vai sendo levado pelas águas; ou, mais demorado ainda, como acontece no rochedo que lentamente se vai desfazendo por ação das forças externas; e pode ser rápido, quase instantâneo, como na decomposição do cadáver; pode ser natural e inevitável, devendo-se realizar em momento que pode ser, com maior ou menor precisão, determinado e previsto, como no fruto que madurece, na planta que cai, no cadáver que se decompõe, etc.; e pode ser acidental, imprevisto, como no estabelecimento que é destruído por uma inundação, ou no monumento que desaparece devorado por um incêndio. De maneira que, para que em cada agregado, como no conjunto de todos os agregados, se rompa o equilíbrio, dando em resultado a dissolução, que inevitavelmente se segue a toda a evolução, há ao mesmo tempo causas necessárias e causas acidentais. De toda a sorte o equilíbrio que se estabelece como termo da evolução, nunca será perpétuo; e assim a toda a evolução sucede necessariamente a dissolução.

Estudando esta lei nas diferentes ordens de fenômenos, Spencer segue uma ordem inversa à que adotou em todos os outros princípios. Começa pela dissolução social; passa em seguida à dissolução orgânica; considera depois a dissolução da Terra, e por fim a dissolução solar. Estudando a dissolução da Terra, tal como é possível imaginar que se há de realizar um dia, o filósofo reporta-se a M. Joule. Antes de tudo é preciso observar que a evolução da Terra compreende a evolução social, a evolu-

ção moral e psíquica, a evolução orgânica, etc., pois tudo isso faz parte da Terra. De maneira que a solução sobre uma cousa dá ao mesmo tempo* a solução sobre a outra, porquanto o todo envolve necessariamente a parte. Ao mesmo tempo a evolução da Terra só pode ser considerada em relação com a evolução da nebulosa solar, uma vez que a Terra é apenas uma parte no sistema. Isto posto, vejamos a que tudo se reduz. Eis aqui a exposição de Spencer com fundamento em M. Joule: "Se nosso globo fosse, por efeito de um choque súbito, reduzido ao estado de repouso em sua órbita, o que não é para recear no estado presente do sistema, daí resultaria que o choque teria de desenvolver uma quantidade de calor capaz de produzir a combustão de quatorze globos de carvão do mesmo volume que a Terra. Na hipótese mais desfavorável para a capacidade do calor, isto é, supondo-a igual à da água, seria a massa da Terra levada a um calor de 11.208 graus; de todo se derreteria o globo terrestre, ficando em parte reduzido ao estado de vapor. E se, depois, reduzida ao estado de repouso, a Terra caísse sobre o Sol, como é natural imaginar que sucedesse, então a quantidade de calor desenvolvida por esse novo choque devia ser quatrocentas vezes maior. Ora, conquanto este cálculo não pareça útil para o fim a que me proponho, pois não é provável que a Terra seja subitamente paralisada em sua órbita, caindo sobre o Sol, não obstante, é certo que há uma força sempre em ação que deverá levar a Terra para o Sol. Esta força é a resistência do meio etéreo. Da resistência do éter se infere a retardação de todos os corpos móveis do sistema solar que, segundo certos astrônomos, revela agora seus efeitos, aproximando umas das outras as órbitas dos mais antigos planetas. Se, pois, a retardação se opera, um tempo deve vir, por mais remoto que seja, em que a órbita da Terra, à força de diminuir, terminará por se confundir com o Sol; a quantidade de ação de massa não será sem dúvida tão grande quanto o imagina Helmholtz, mas bastará para reduzir a substância da Terra ao estado gasoso." (Parte II, cap. XXIII.)

A Terra voltará, pois, ao estado de nebulosa; e não será somente a Terra, mas todo o sistema solar; e não será somente o sistema solar, mas todos os sistemas siderais, sendo que em cada sistema, uma vez completo o processo da evolução, a massa voltará ao estado primitivo. Com relação ao sistema solar é a conclusão que se impõe a Spencer, e é o que resulta como um corolário necessário, do princípio mesmo da

persistência da força. É que as estrelas se vão sucessivamente concentrando, encaminhando-se para um centro de gravidade comum. Ora, este centro de gravidade uma vez atingido, dá-se necessariamente a reação, e nesta a quantidade de movimento que as estrelas adquiriram, deve ser suficiente para fazê-las voltar, como diz o filósofo "até o fundo das regiões remotas de onde partiram." E não é natural nem imaginável que possam voltar sob a forma de massas concretas, razão pela qual só se pode compreender a dispersão pela difusão, pela volta ao estado gasoso. E como a ação e a reação são iguais e opostas, logo se compreende que o movimento produzido por esta dispersão deve ser tão grande quanto o movimento adquirido pela agregação, e deste modo se reparte sobre a mesma quantidade de massa e deve, segundo explica o filósofo, causar uma distribuição equivalente no espaço, qualquer que seja a forma da matéria. Quer dizer, nos termos mesmos de Spencer: "A quantidade de movimento molecular irradiado no espaço por cada estrela, enquanto se forma no seio da massa difusa, ou não se deve escapar de nosso sistema sideral, ou deve ser compensada por uma quantidade igual de movimento molecular enviado a nosso sistema sideral pelas outras partes do espaço. Em outros termos: se nosso ponto de partida é a quantidade de movimento molecular que supõe o estado nebuloso da matéria de nosso sistema sideral, resulta da persistência da força que, se esta matéria sofre a redistribuição que constitui a evolução, a quantidade de movimento molecular abandonada durante a integração de cada massa, e mais a quantidade de movimento molecular abandonada durante a integração de todas as massas, devem ser suficientes para reduzi-las de novo à mesma forma nebulosa." (Loc. cit.) É a destruição pelo fogo; é a confirmação da concepção tradicional do fim do mundo por uma espécie de incêndio universal.

Mas esta destruição pelo fogo; esta dissolução pelo incêndio, não será a extinção da existência. A quantidade de força continuará a existir sempre a mesma e por conseguinte nunca deixará de agir. Apenas voltará o mundo, depois de cada evolução, ao estado de nebulosa; e isto para começar, mais uma vez, uma nova evolução, uma nova vida. De maneira

* Acrescentou-se a palavra *tempo*.

que para cada nebulosa, apenas termina a evolução pelo estabelecimento do equilíbrio, logo começa a dissolução, voltando tudo, com esta, ao estado primitivo. Assim foi sempre, assim será sempre, por onde se vê que cada mundo tem existido uma infinidade de vezes, e uma infinidade de vezes ainda tem de se reproduzir no futuro. E como na vida universal "cada indivíduo não é senão um fragmento do ciclo total", disto resulta que "cada indivíduo tem já vivido uma infinidade de vezes a mesma vida e a reviverá eternamente de novo." (Lichtenberger.) É precisamente a teoria da *volta eterna* de Nietzsche.

Capítulo IV

A TEORIA DA EVOLUÇÃO E A IDEIA DA "VOLTA ETERNA" DE NIETZSCHE

É CURIOSO observar a afinidade que muitas vezes se nota entre certas doutrinas, em aparência, absolutamente inconciliáveis. Parece à primeira vista que nada se pode imaginar de comum entre Spencer e Nietzsche. Não faltará quem suponha que são dois pensadores que se prendem a tradições opostas: que falam duas línguas que não se entendem; que trabalham por ideais que se chocam. Entretanto todo esse antagonismo é mais aparente que real; e em verdade o ponto de partida é para ambos o mesmo: a concepção darwínica; e o fim a que se dirigem é também o mesmo: o estabelecimento, na ordem moral, como na ordem da natureza, de uma lei explicável somente por ação de forças puramente mecânicas. Não é, pois, para estranhar que a ideia essencial quanto à intuição geral da natureza seja também para ambos, no fundo, exatamente a mesma.

Também já Lichtenberger, estudando a filosofia de Nietzsche, teve ocasião de observar a propósito da teoria da *volta eterna* que essa teoria foi concebida e formulada por dois pensadores franceses, por Blanqui em 1871, por Gustavo le Bon em 1881, exatamente pelo mesmo tempo em que a mesma ideia começava a se apresentar bruscamente no horizonte do pensamento de Nietzsche. Mas Lichtenberger se esqueceu de observar que

antes da ideia imaginada pelo autor da *Eternidade pelos astros*, uma concepção inteiramente análoga havia sido formulada por Spencer; e quanto a Gustavo le Bon, forçoso é reconhecer que o pensador de *O homem e as sociedades*, não faz, sobre este ponto, senão repetir com pequenas variantes as mesmas ideias do autor dos *Primeiros princípios*. Lichtenberger encontra rudimentos da mesma concepção em Heine; e afirma que para determinar as origens desta doutrina, seria preciso remontar à filosofia dos gregos. Heine efetivamente afirma: "O tempo é infinito; mas as cousas no tempo são finitas; podem se dissolver em partículas infinitesimais, mas estas partículas, estes átomos são em número definido, e definido é também o número das formas que, com elas, Deus tem de criar." Se bem que depois de um tempo sem dúvida muito longo, é certo que em virtude das leis de combinação eterna deste eterno *recomeço* todas as formas que já existiram sobre esta Terra, aparecerão de novo, para se encontrarem, se atraírem, se repelirem, se abraçarem, se perderem umas nas outras, depois como antes..."[14] Lichtenberger não procura estudar a questão na filosofia dos gregos; mas o caso poderia ser levado a uma época ainda mais remota. A ideia pode ser encontrada mesmo na literatura primitiva dos hebreus. O autor do *Eclesiastes* também diz: "O que foi isso é o que há de ser; e o que se fez, isso se fará: de modo que nada há de novo debaixo do sol. Nem poderá alguém dizer: eis aqui uma cousa nova, porque a mesma cousa já existiu nos séculos que passaram antes de nós."[15] Segundo a tradução latina: *Quid est quod fuit? ipsum quod futurum est. Quid est quod factum est? ipsum quod faciendum est. Nihil sub sole novum, nec valet quisquam dicere: ecce hoc recens est: jam enim praecessit in seculis, quae fuerunt ante nos.*

Spencer não precisa a ideia de que as mesmas formas se hão de reproduzir, de que os mesmos tipos se repetirão. Apenas explica que à evolução sucede a dissolução, e que, por esta, os diferentes elementos do cosmos voltarão ao estado primitivo; mas não diz que a evolução seguirá a mesma marcha; que cada nebulosa formará o mesmo mundo. Antes parece mais em harmonia com seus princípios que a natureza se decomponha

---

14 Reproduzido por um artigo da *Frankfurter Zeitung* de 18 de abril de 1889, citado por Lichtenberger.

15 *Eclesiastes*, cap. I,. vv. 9 e 10.

numa variedade infinita de mundos, podendo haver nos mundos que se sucedem todas as combinações imagináveis. É para supor que cada sistema, dissolvendo-se, entre em combinação com outros elementos espalhados no cosmos, ao mesmo tempo em que grande parte de seus elementos próprios poderão entrar em combinação com sistemas estranhos, verificando-se assim uma espécie de circulação perpétua na substância cósmica em toda a extensão do espaço infinito. Deste modo não haverá repetição, mas reprodução de mundos que se sucederão indefinidamente, permanecendo no todo a mesma quantidade de força, mas desenvolvendo-se esta numa infinita variedade de combinações.

Em Blanqui, porém, a ideia de repetição se acentua. Eis aqui, no essencial, a sua concepção, conforme a exposição resumida de Lichtenberger: "De uma parte o espaço e o tempo são infinitos, e de outra parte as combinações que a natureza pode produzir por meio de seus elementos últimos são em número limitado. Ela possui para todas as suas obras uma centena de corpos simples e um molde universal no sistema estelo-planetário. O número das combinações possíveis destes corpos simples é imenso, entretanto, finito; e com o auxílio destas combinações é preciso encher o infinito do espaço e do tempo. Ao lado das *combinações originais*, das *combinações-tipos*, é preciso, pois, que haja repetições sem fim para encher o infinito."[16] O próprio Blanqui se exprime nestes termos: "À hora presente a vida inteira de nosso planeta, desde o nascimento até a morte, se detalha, dia a dia, sobre miríades de astros irmãos com todas as suas maldades e crimes. O que chamamos progresso está encarcerado em cada terra e desaparece com ela. Sempre e por toda a parte, no campo terrestre, o mesmo drama, a mesma decoração, sobre a mesma cena estreita, uma humanidade estridente, enfatuada de sua grandeza, julgando-se o universo, e vivendo na sua prisão, como numa imensidade... A mesma monotonia, o mesmo imobilismo nos astros estranhos. O universo se repete sem fim. A eternidade renova imperturbavelmente, no infinito, as mesmas representações." Como se vê, Blanqui sustenta a coexistência dos mesmos fenômenos no infinito do espaço, e isto é deduzido "da análise espectral e da cosmogonia

16 Lichtenberger, *Philosophie de Nietzsche*, apêndice.

de Laplace." Nietzsche, pelo contrário, estabelece, por considerações de ordem moral, "a sucessão indefinida dos mundos no infinito do tempo." Há esta divergência, mas no fundo a concepção é uma só e a mesma nos dois pensadores.

Le Bon encerra também com a mesma ideia a sua obra – *O homem e as sociedades*. "A astronomia", diz ele, "já entrevê a hora em que nosso planeta, inteiramente resfriado, arrastará nos espaços celestes uma superfície desolada e silenciosa. A vida terá então cessado de animar sua superfície. Obras-primas da civilização, das ciências e das artes, semideusas do pensamento, cuja memória é venerada pelas gerações, terá soado para vós a hora do esquecimento; desaparecereis no oceano das cousas sem deixar um sinal em sua superfície. Mas o tempo é eterno, e o repouso não o poderia ser. Este globo resfriado e triste não arrastará sempre no espaço a sua massa resfriada. Não podemos formar senão conjecturas sobre os seus destinos longínquos, mas nenhuma delas nos autoriza a pensar que a Terra possa ficar eternamente inerte. Ou, obedecendo às leis da atração que arrastam nosso sistema solar para regiões desconhecidas do espaço, termine por se reunir a outros sistemas; ou, por efeito do choque de algum corpo, volte ao estado de vapor, pela elevação brusca de sua temperatura, a verdade é que o globo terrestre está, sem dúvida, destinado a formar de novo uma nebulosa, de onde sairá por uma série de evoluções análogas outro mundo destinado a ser habitado um dia, tendo, por sua vez, de perecer, sem que possamos entrever um termo para esta série eterna de nascimentos e destruições... Mas se são os mesmos elementos de cada mundo que servem, depois de sua destruição, para construir outros mundos, é fácil de compreender que as mesmas combinações, isto é, os mesmos mundos habitados pelos mesmos seres, deverão se repetir muitas vezes. As combinações possíveis de um número dado de átomos, sendo limitadas, e sendo infinito o tempo, todas as formas possíveis de desenvolvimento já foram necessariamente realizadas desde muito tempo; e deste modo não podemos senão repetir combinações já extintas. Muitas vezes, sem dúvida, civilizações iguais à nossa, obras idênticas às nossas, devem ter precedido nosso universo. Como Sísifo rolamos sempre o mesmo rochedo, repetimos sempre o mesmo trabalho... Que regiões ignotas dos céus poderiam abrigar o *nirvana* supremo, este repouso final que sonharam as religiões do Oriente?

Sombras dos tempos passados que parecíeis desaparecidas para sempre na bruma das idades e que agora, por sua vez, evocam a vareta mágica da ciência, não espereis o repouso, vós sois imortais."[17]

Ora, le Bon chega a se mostrar deveras inflamado pela ideia. Perde mesmo a compostura do sábio e nos fala na linguagem dos poetas, fazendo invocação às sombras do passado, chorando sobre a morte, cantando sobre o renascimento dos mundos. Todavia a concepção não passa no seu sistema, como ele mesmo confessa, de uma simples conjectura. É somente em Nietzsche que a teoria se precisa e se define. A ideia não lhe veio como um produto da elaboração científica, mas como uma revelação do alto; e o próprio Nietzsche acredita e confessa que foi um demônio que lhe veio comunicar a hipótese ao ouvido, em hora solitária. Foi a ideia que Zaratustra veio trazer ao mundo, e é por isto que o sábio da caverna sempre nos fala em termos nebulosos, estranhos, e com uma espécie de "horror sagrado." É que Nietzsche transportou a doutrina do domínio da pura especulação para o terreno da prática; fala-nos, não propriamente como filósofo, mas como moralista; não se limita a contemplar imóvel o que se lhe afigura no horizonte do espírito, como a concepção da verdade; deduz desta concepção as leis da conduta. E como estas leis, pela forma por que as deduz, são terríveis, desesperadoras, cruéis, fácil é de compreender a revolução por que passou a sua alma. Ora, Nietzsche não pensa, sente o que diz; e como, durante toda a sua vida, foi um enfermo, sofrendo em alto grau, ao mesmo tempo na alma e no corpo, parecendo que todas as misérias da vida repercutiam com a maior intensidade no fundo de seu coração, daí resultou que toda a sua elaboração filosófica, que todo o seu esforço pela dedução de uma nova ordem moral, não foi senão um grito de angústia, grito de louco, poder-se-ia dizer; e o seu pensamento não foi, assim, uma meditação, mas um delírio. "Nietzsche", diz Lichtenberger, "*vivia* suas teorias; filosofava com seu ser todo inteiro; e desde então muito bem se concebe como a *volta*

---

17 Gustave le Bon, *L'homme et les sociétés*, págs. 412 e 420. Reproduzi toda essa passagem, bem como a de Blanqui, embora um pouco longas, a fim de que fiquem, sobre este ponto, conhecidas as ideias destes autores, de modo a não poder haver dúvida sobre a analogia em que estão para com a teoria de Nietzsche.

eterna se lhe tenha afigurado, em certas horas, como um destes pesadelos monstruosos que nos gelam o sangue nas veias, suspendendo as pulsações do coração."[18]

Vejamos, porém, que significação tem a ideia da *volta eterna* nesta filosofia, que com justa razão se pode chamar patológica, do moralista do *super-homem*. A cousa é simples. Nietzsche parte do princípio de que a quantidade de forças existentes na natureza é constante. É a lei de substância segundo Haeckel; é a persistência da força segundo Spencer. Ora bem: a quantidade de força é constante; quer dizer: não pode ser aumentada, nem diminuída. Isto, pelo menos, é o que parece mais razoável. A quantidade de forças não pode diminuir, porque se diminuísse ou decrescesse, devendo isto se fazer sucessivamente, sem dúvida a substância do cosmos já se teria esgotado, porquanto, sendo o tempo infinito, a todo o instante já se passou um tempo infinito; e assim tudo na natureza estaria reduzido a nada. Também não pode ser aumentada, pois que para isto seria preciso que forças novas fossem reunidas às forças existentes; e estas forças novas haviam de ser tiradas de alguma parte, o que seria um milagre perpétuo, ou haviam de ser tiradas *ex nihilo*, o que não se concebe. Por isto não se pode deixar de admitir que há uma soma constante de forças, soma que sendo constante não é infinita. Ora, estas forças estão sempre em ação, reagindo umas sobre as outras, combinando-se umas com as outras, dando lugar a uma série indefinida de combinações; por maneira que sempre que se dá uma combinação, esta produz a combinação seguinte, esta produz também a combinação seguinte, e assim sucessivamente, *ad infinitum*. Mas não poderá vir um dia em que estas forças sejam reduzidas ao estado de equilíbrio? Não; porque, sendo o tempo infinito, a todo o instante já se passou um tempo infinito, e portanto esse estado de equilíbrio já devia necessariamente ter chegado, e assim o mundo estaria para sempre imóvel.

Spencer, como vimos, admite o equilíbrio como termo necessário da evolução. Mas a todo o equilíbrio sucede, segundo ele, necessariamente a dissolução, e esta não é senão o começo de uma nova evolução. Não há, pois, propriamente equilíbrio, ou antes, o equilíbrio é apenas a

---

18 *Philosophie de Nietzsche*, cap. V.

transição de uma para outra evolução, ou de uma para outra combinação dos elementos cósmicos; por onde se vê que ainda neste ponto não há propriamente divergência entre Nietzsche e Spencer.

Vejamos agora o que se pode deduzir destas premissas.

Há um primeiro dado: existe uma quantidade constante de forças.

Há um segundo dado: estas forças estão sujeitas a uma sucessão indefinida de combinações.

Ora, por maior que seja a quantidade de forças, e por maior que seja o número de combinações imagináveis, há de chegar necessariamente um momento em que o número de combinações possíveis se esgotará, visto que o tempo é infinito; e então necessariamente se há de reproduzir alguma combinação que já se tenha dado. E depois desta virá a que lhe sucedeu; e depois desta segunda, virá também a que lhe sucedeu, e assim sucessivamente, reproduzindo-se a série inteira das combinações já produzidas.

É uma cousa de que nos pode dar ideia mui precisa um fato muito simples: a transformação de uma fração ordinária em fração decimal, quando desta transformação resulta uma dízima periódica. Isto se dá, como é sabido, quando a fração ordinária, sendo tornada irredutível, contém no seu denominador fatores primos diferentes dos da base, isto é, diferentes de 2 e 5. A transformação se faz dividindo o numerador pelo denominador; depois dividindo o resto; depois o outro resto; e assim sucessivamente, formando-se todos os dividendos pela multiplicação do resto por 10. Ora, já se sabe que nunca se chegará a uma divisão exata. Aparecerão sempre restos; e como o divisor é um só, sendo o resto sempre menor que o divisor, só podem aparecer tantos restos diferentes quantas são as unidades do divisor menos uma. De maneira que necessariamente há de aparecer um resto que já tenha aparecido. Logo se seguem o mesmo dividendo, o mesmo algarismo no quociente e de novo o mesmo resto. A série inteira se reproduzirá, e por conseguinte a dízima será periódica.

É o mesmo nas combinações a que estão sujeitos os elementos do cosmos. Estas combinações são em número limitado; e como se terão de dar indefinidamente, uma necessariamente se há de reproduzir que já se tenha dado. Reproduzir-se-á, por força do determinismo universal, a

série inteira das combinações que se seguiram, por onde se vê que tudo volta, que tudo se reproduz repetindo sempre a evolução universal as mesmas fases, percorrendo sempre o movimento do cosmos o mesmo círculo imenso.

Tudo, pois, voltará. O nosso mundo, o mundo a que pertencemos, já existiu uma infinidade de vezes no passado e do mesmo modo ainda terá de existir uma infinidade de vezes no futuro. E assim cada cousa, e assim cada grão de areia, sendo que na evolução universal nada se perde, nada se consome. Cada homem que vive sonha e padece, quando chegar mais uma vez no futuro o momento da Terra, tem de viver de novo para sofrer as mesmas dores, para nutrir as mesmas esperanças, para passar pelos mesmos sofrimentos, para morrer de novo. Homem, tu voltarás. Tu encontrarás de novo "cada dor e cada alegria, e cada amigo e cada inimigo, e cada esperança e cada erro, e cada pedaço de erva e cada raio de sol, e toda a ordem das cousas."

Eu não entrarei, por enquanto, na apreciação do valor moral desta doutrina, nem tampouco me ocuparei em fazer a sua crítica. Nem isto, em rigor, é necessário, sendo certo que, para mostrar a improcedência de certas teorias, basta, algumas vezes, expô-las com fidelidade, pois a razão, por instinto natural, está logo vendo onde estão a verdade e o erro.

Nietzsche não deixou da teoria da *volta eterna* uma exposição sistemática. Foi no livro *Die fröhliche Wissenschaft* (1882) que pela primeira vez* fez a indicação da ideia; mas isto apenas num aforismo. Depois tentou uma exposição geral em um livro; mas este não foi concluído e tão imperfeito ficou que, por último, foi excluído da coleção de suas obras. Todavia é certo que o pensamento da *volta eterna* transparece em todas as suas obras, constitui a essência de sua teoria moral, e é a ideia que o domina mais a fundo. Também mesmo por esta teoria, apesar da feição particular que Nietzsche lhe imprime, claramente se vê que é à teoria da evolução que este filósofo diretamente se prende; e é de notar que foi exatamente Nietzsche que soube se mostrar mais coerente e lógico, sendo que se a teoria da evolução é verdadeira, as suas conclusões são inevitáveis, por mais absurdas que sejam. Também a crítica de Lichtenberger, se bem que não possa disfarçar o seu entusiasmo por Nietzsche, é decisiva; mas esta crítica se aplica à teoria da evolução em geral. "Não é possível", diz ele, "imaginar

uma solução mais desesperadora para o problema da existência. O mundo nada significa: é a obra da fatalidade cega; resulta do jogo matemático e vácuo das forças que se combinam entre si, realizando certo número de agrupamentos possíveis; a evolução universal não visa a cousa alguma, mas se realiza indefinidamente girando sem cessar no mesmo círculo; e esta vida que hoje vivemos, eternamente teremos de renovar e repetir sem esperança de mudança; e cada minuto de tristeza, de dor ou de desgosto nós o tornaremos a viver idêntico, um número infinito de vezes."[19] Ora, com tal doutrina não há esperança para os que sofrem; não há salvação para os desgraçados. Não é, pois, de estranhar que o próprio Nietzsche, dirigindo-se aos enfermos, aos pessimistas, aos leprosos, aos degenerados de toda a sorte, se tenha manifestado por esta forma: que morram, que eles mesmos se matem, ou que alguém os mate, a estes infelizes, antes que tenham podido medir toda a profundeza do abismo de dores em que estão mergulhados, antes que tenham podido compreender o destino monstruoso que os condena a arrastar eternamente a sua cruz sem redenção possível.

Esta ideia da *volta eterna* segundo Nietzsche, ou da sucessão indefinida dos mundos segundo Spencer, Blanqui e Gustavo le Bon, não é senão a noção da imortalidade na teoria da evolução, ou mais precisamente, a noção da imortalidade na concepção materialista do mundo. Ainda bem que a necessidade fundamental do espírito, ainda bem que a aspiração natural da alma termina triunfando sempre, a despeito dos desvarios do ceticismo revolucionário e da crítica demolidora; e é do seio mesmo do materialismo que parte o grito: somos imortais: continuaremos a existir apesar das inúmeras transformações a que estamos sujeitos, nem pela morte cessaremos de ser, porque na evolução universal tudo se renova, tudo se repete e nada se perde.

Isto consola, a despeito de tudo, e por mais dolorosas que sejam as provações por que tenhamos de passar; em todo o caso uma ideia se impõe: é que fazemos parte do infinito e, por conseguinte, como o infinito, não temos limites, nem no espaço, nem no tempo. Eu me convenci

---

19 Lichtenberger, *Obr. cit.*

* Acrescentou-se a palavra *vez*.

de nossa imortalidade em um dos momentos mais solenes, mais graves de minha vida: quando assisti à morte de meu pai. Creio que não me levarão a mal fazer aqui uma ligeira referência a este fato que é muito particular, que é muito privado; mas que é, em todo o caso, de uma significação elevada e profunda, e teve para mim o valor de uma revelação. Eu costumo assistir impassível à morte. Acho que a morte é natural, acho que a morte não é um mal, porém um bem. Apesar disto a morte de meu pai me doeu e ainda me dói; mas a minha dor, por mais profunda que tenha sido, teve, não obstante, o seu efeito benéfico. Todo o parto é doloroso; e assim também no domínio da vida espiritual se observa que é no momento da dor mais acerba que a verdade se revela. Meu pai me deixou por seu exemplo, o caráter; por seu amor, a convicção de que a vida não é sem justificação; e mesmo por sua morte, poderosa influência exerceu sobre o curso de minhas ideias.

Seja-me permitido reproduzir alguns trechos da descrição que fiz, a respeito de sua morte, em meu livro íntimo:

"Era aquele último resto de vida um suplício crudelíssimo. Meu pai já não acreditava em outra possibilidade de alívio senão na morte; e a morte era o seu pensamento, a morte era a sua única esperança. Constantemente estava a examinar, ele próprio, se o pulso já lhe faltava, e se mostrava profundamente triste e desalentado, sempre que o encontrava ainda a bater com alguma força. Já não tomava remédios, insistindo em dizer que o remédio de que carecia era outro...

"Estava presente um amigo da casa, o Sr. Teodomiro de Castro, e voltando-se para este amigo, meu pai disse:

"– É hoje o dia da crise terrível, Sr. Teodomiro.

"– E por quê? – perguntamos.

"– Porque tive o pressentimento – respondeu. – Demais eu sinto que se passou uma revolução em todo o meu ser.

"Já antes ele havia dito: – Aproxima-se o momento da verdade."

"Veio mais tarde, nesse mesmo dia, depois de algumas horas, o desenlace final. Meu pai morreu em consequência de uma insuficiência mitral proveniente de uma lesão no coração. Esta moléstia produz nos últimos momentos sofrimentos indescritíveis. Meu pai realmente sofreu em extremo, e no último instante ainda soltava um gemido lento, um ai

profundo, quase imperceptível. Ele tinha então na fisionomia a expressão de quem chora ao mesmo tempo em que levava lentamente a mão ao coração. Era a sua última dor, mas era sem dúvida uma dor incomparável. E considerando aquela dor, considerando todos os seus sofrimentos durante a moléstia, era assim que eu pensava comigo mesmo exatamente naquele momento: Oh! Não é possível que tanto sofrimento seja para nada. E se no movimento do cosmos, em toda a extensão do espaço e do tempo, como é sabido, nada se extingue, nada se perde, também é certo que meu pai não se extinguirá, e há de passar daqui para alguma região desconhecida do espaço, continuando a existir, continuando a trabalhar, sob outra forma, mas como elemento imperecível, na obra eterna da natureza."

Voltemos, porém, a Spencer. Está terminada a exposição geral. Vimos como os seus princípios coincidem nas conclusões gerais com a mais estranha das doutrinas: a de Nietzsche. Este, de fato, pode ser considerado como o representante moral de todas estas ideias, ou mais precisamente, como o moralista da teoria da evolução. Mas tão desesperadora, tão monstruosa é sua intuição moral que, em rigor, pode ser indicada como uma demonstração por absurdo da falsidade desta filosofia, pelo menos considerada no sentido puramente mecânico, como é corrente. Resta agora examinar a questão em seu conjunto, e mostrar, pela análise direta dos princípios, a improcedência radical desta tão apregoada teoria da evolução; o que equivale a dizer: a improcedência radical do sistema materialista. Mas antes de entrar assim na parte crítica deste estudo, cumpre examinar a figura de Haeckel, isto é, cumpre estudar a teoria da evolução e a concepção monística do mundo. Será o objeto do capítulo seguinte.

Capítulo V

A TEORIA DA EVOLUÇÃO E A CONCEPÇÃO MONÍSTICA DO MUNDO

I

CHAMA-SE monística a filosofia que explica todos os fenômenos do universo como simples variações de uma só e mesma substância. Há uma substância única – eis o dogma fundamental do monismo. Mas esta substância única continuamente se transforma, e é das sucessivas transformações por que passa que resultam todos os fenômenos em que se desdobra a natureza em seu eterno desenvolvimento. É o que se diria, segundo a linguagem de Spinoza, o verdadeiro fundador do monismo, empregando esta fórmula: há uma substância única; mas esta substância única tem uma infinidade de atributos (de que somente dois nos são conhecidos: a extensão e o pensamento) e cada um destes atributos tem uma infinidade de modos. No monismo contemporâneo a noção dos atributos e a noção dos modos foram substituídas pela ideia de transformação. É, pois, por transformação que tudo se explica na infinita variação em que se desenvolve a substância única. Ora, é exatamente esta ideia de transformação que, como vimos, constitui o fundo do que se chama a lei de evolução; por onde se vê que a teoria da evolução e o monismo são duas concepções que perfeitamente se aliam e até se supõem, podendo-se mesmo dizer que uma é condição da outra.

Cumpre, porém, antes de entrar em outras considerações, observar o seguinte: que a substância única que se resolve na infinita variedade de fatos e de cousas que enchem o espaço e o tempo, nem sempre é compreendida do mesmo modo. Para uns é de natureza puramente espiritual: é o monismo idealista. Para outros, é de natureza puramente material: é o monismo realista. Para outros, enfim, é uma e outra cousa ao mesmo tempo: é o monismo filosófico ou o monismo propriamente dito, de que podem ser indicados como principais representantes, entre outros, Hartmann, Noiré, Paulsen, e antes de todos e acima de todos Spinoza.

Isto, tratando-se dos modernos; mas o monismo, conquanto seja nova a palavra, remonta à Antiguidade. Já os filósofos jônios, do período primitivo da civilização dos helenos, explicavam todas as formas da existência por ação de um princípio único. Este princípio variava entre os diferentes representantes do sistema: era para Tales a água; para Anaxímenes, o ar; para Heráclito, o fogo. Foram as primeiras tentativas para o estabelecimento do que se pode chamar o monismo naturalista.

Os estoicos, identificando a ordem natural com a ordem divina, Deus com a natureza, também devem ser considerados como monistas. Do mesmo modo todas as formas do panteísmo, podendo-se mesmo dizer que o monismo, pelo menos em sua última forma, isto é, considerando a substância como sendo ao mesmo tempo material e espiritual, não é senão um nome novo para representar uma cousa já velha, isto é, uma cousa que existe desde os tempos mais remotos: a concepção panteísta do mundo. Como se vê, o que se entende por monismo não é uma cousa segura, determinada, precisa; mas uma concepção incerta, vaga, quase informe, poder-se-ia dizer, e que por isto mesmo pode ser considerada sob diversos aspectos e que pode revestir inúmeras formas. Também já o Dr. Sílvio Romero se exprimiu, a propósito do monismo, nestes termos: "Há cinquenta interpretações do monismo; há monismos idealistas e os há materialistas."[20] E antes disto o mesmo pensador havia observado que não se deve confundir a tese monística com a mecanista, pois é sabido que os mais ilustres monistas como Kant, como Fichte, como Hegel, como

20 Sílvio Romero, *Ensaios de filosofia de direito*, cap. II, pág. 56.

Schopenhauer, como Hartmann, como Noiré, como Ihering, são teleologistas, como já dantes o tinha sido Spinoza. A primeira afirmação pode se admitir; mas a observação que vem depois envolve elementos um tanto heterogêneos que não se combinam, e na parte final referente a Spinoza vem uma proposição que não se compreende, nem se justifica, a menos que tenha havido no caso algum erro tipográfico. Nem a cousa se pode explicar por outro modo, pois realmente custa acreditar que saísse da pena de Sílvio Romero esta qualificação de Spinoza como filósofo teleologista. Eis aqui como, sobre este ponto, eu mesmo, depois de consciencioso estudo, já tive de me manifestar no trabalho que publiquei sobre o monismo de Spinoza, na segunda parte desta obra: "Spinoza é conhecido na História da filosofia como o mais poderoso adversário da teleologia. Efetivamente ninguém a combateu com mais vigor e energia; ninguém a refutou com mais fortes argumentos. E demais foi ele o primeiro que abertamente se levantou contra a chamada concepção teleológica do mundo e contra ela formulou uma condenação decisiva e formal. E todos os atuais defensores da intuição mecânica, negando a possibilidade de toda e qualquer explicação dos fenômenos naturais, mesmo dos fenômenos racionais e humanos, por causas finais, consciente ou inconscientemente reproduzem a doutrina de Spinoza, se bem que os princípios do grande pensador, viciados em uns, deturpados em outros, exagerados na maioria, sejam mal compreendidos e falsamente interpretados por quase todos."[21] Como se vê, o ponto é capital. Por isto, tanto mais grave é o erro cometido, sendo que para qualificar Spinoza como filósofo teleologista, era necessário que o escritor brasileiro nunca tivesse lido a *Ética*, o que seria imperdoável da parte de um pensador da esfera do Dr. Sílvio Romero. Todavia o Dr. Sílvio Romero afirma uma verdade quando diz que há inúmeros modos de compreender o monismo. Efetivamente assim é; por onde se vê que o monismo que explica todas as formas da existência como simples variações de uma só e mesma substância, por sua vez, está sujeito a inúmeras variações.

Entre os seus mais recentes intérpretes, ou antes, como representante de uma das suas mais recentes variações, mereceu particular pre-

---

21 *Finalidade do Mundo*, parte II, liv. I, caps. IV, X.

dileção da parte de um dos nossos pensadores, da parte de Tobias Barreto, o filósofo alemão, da escola de Schopenhauer, Ludwig Noiré. Não sei se esta predileção se justifica. Tobias chegou a dar a Noiré proporções excepcionais. Mas sem dúvida há exagero, se não quanto ao valor de suas ideias, pelo menos quanto à extensão de sua obra. O certo é que Noiré exerceu pouca influência na Alemanha, e quase nenhuma no estrangeiro, a não ser em nosso país, onde, sob o influxo de Tobias, o seu nome tem sido muitas vezes repetido, se bem que sejam pouco conhecidas as suas doutrinas, sendo de notar que o próprio Tobias, sobre elas, apenas nos deixou indicações vagas, limitando-se a apregoá-lo como uma espécie de renovador do pensamento. Seu livro, entretanto, *Der monistiche Gedanke*, publicado em 1875, é apenas um estudo crítico do desenvolvimento histórico do pensamento, a partir de Kant, esforçando-se o filósofo por conseguir realizar o que chama uma concordância entre a filosofia de Schopenhauer e a de Darwin, Mayer e Geiger. No livro *Die Welt als Entwicklung des Geistes*, publicado um ano antes, lança como ele diz uma pedra para a construção de uma intuição monística do mundo. É um trabalho de mérito; mas nada aparece aí de excepcional. Apenas se destaca o estudo sobre a origem das línguas que é em verdade um estudo original e constitui a parte mais importante do livro. Sua obra é, pois, sem dúvida valiosa; mas não tem nem a extensão e profundeza dos trabalhos de Zeller, J. Eduardo Erdmann e Kuno Fischer, por exemplo; nem a segurança e alcance das obras de Lange, Schultze e mesmo de Liebmann, ou a originalidade e atrevimento das concepções de Schopenhauer, Hartmann, Wundt, Haeckel, Erhardt e tantos outros. Todavia é certo que Noiré tem uma ideia própria e uma concepção sua.

Vejamos se esta concepção tem o necessário valor para servir como ponto de partida para uma nova orientação filosófica.

A cousa se pode reduzir a um pequeno número de proporções.

1º) A ideia fundamental de Noiré é esta: que o universo se compõe de átomos inteiramente iguais, dotados de duas propriedades também originariamente iguais, uma interna, outra externa, que são: o sentimento e o movimento. O que é isto? Não será difícil compreender: puro spinozismo. Noiré transporta para o átomo, isto é, para o infinitamente pequeno, sob a denominação de *sentimento* e *movimento*, exatamente os dois atributos que Spinoza concede ao infinitamente grande ou à substância, isto é, o

pensamento e a extensão. Neste ponto poder-se-ia dizer que a filosofia de Noiré é a filosofia de Spinoza vista através de um microscópio.

2º) A matéria é infinita. É uma ideia inspirada do materialismo. Desde que os átomos são admitidos em número infinito, logo se compreende que a matéria por eles constituída é também infinita. Isto não adianta grande cousa.

3º) O espaço é a forma fundamental do movimento; o tempo, a forma fundamental do sentimento. Aqui estamos em puro kantismo. Mas o que é curioso é isto: que estando o movimento e o sentimento originariamente no átomo, daí resulta que o espaço, sendo a forma fundamental do movimento, e o tempo, sendo a forma fundamental do sentimento, também estão originariamente no átomo. Por onde se vê que são igualmente transportadas para o átomo as ideias desenvolvidas por Kant, na *Estética transcendental*. Poder-se-ia do mesmo modo dizer: é a filosofia de Kant vista através de um microscópio.

4º) O espaço e o tempo como formas fundamentais do movimento e do sentimento são também infinitos.

Seguem-se outras proposições que eu julgo desnecessário reproduzir. O que importa considerar é isto: que tudo se explica pelo átomo, sendo que é por simples combinações dos átomos que existem em quantidade infinita, e pelas múltiplas relações que se estabelecem entre o sentimento e o movimento de que são dotados, que se explicam todas as formas da existência: os corpos celestes, a matéria inorgânica, a vida vegetal, a vida animal e por fim o homem. Ora, isto pode ser belo e harmônico. Mas não bastam a beleza e a harmonia para assegurar a verdade. Onde foi que já se verificou a existência do átomo? É, como se sabe, uma simples hipótese. E onde foi que já se verificou que os átomos sejam dotados de sentimento e movimento e que encerrem, demais disto, no seu estranho mecanismo, a noção do espaço e a noção do tempo? É uma hipótese acrescentada a outra hipótese. Trata-se, pois, evidentemente de uma construção arbitrária e meramente fantástica.

Nisto temos um dos aspectos do monismo de Noiré: que Spinoza é ligado a Kant. Mas esta concepção tem ainda outro aspecto e este não menos importante: é que Darwin é ligado a Schopenhauer. Darwin explica tudo por mecanismo; Noiré acrescenta à noção do mecanismo o princípio

da finalidade. "O verdadeiro ser é um vir-a-ser contínuo e tudo é desenvolvimento", diz ele. É um pensamento de Hegel e que se poderia fazer remontar talvez até Heráclito; e é guiado por este pensamento que Noiré se esforça por fazer a suposta combinação do darwinismo com a filosofia de Schopenhauer. Se os átomos fossem dotados somente de movimento, como querem os materialistas, o seu desenvolvimento se resolveria somente em mecanismo: tudo se explicaria pelo princípio cinético. Então teria razão Darwin. Mas como além do movimento, há também originariamente o sentimento, daí resulta que ao princípio cinético é preciso acrescentar o princípio estético. Também a *cinética* e a *estética* hão de constituir necessariamente o ponto de partida para a divisão das ciências do futuro. É a divisão das ciências em dinâmica e moral; é a distinção entre a física e a metafísica. Se o movimento fosse o único princípio, tudo se explicaria por causa e só haveria a física; mas como ao movimento se reúne o sentimento, há além da causa, o motivo; e em consequência, além da física, a moral, e com esta a metafísica.

No pensamento de Noiré os átomos se esforçam por conservar o seu ser, se esforçam por permanecer em suas combinações. Há, pois, entre eles ação e reação, atração e repulsão, e por conseguinte luta e trabalho. É o darwinismo também na concepção atomística. Como se vê, as forças impulsionadoras da vida são igualmente atribuídas aos átomos. Só falta estabelecer entre os átomos a luta pela vida e a seleção natural. Isto seria difícil de compreender, uma vez que os átomos são, por natureza e *ex hypothesi*, indestrutíveis, e por conseguinte imutáveis. Porém mudam as suas combinações, e assim há talvez entre eles o ódio e a ambição, a paixão e o medo. É realmente ir muito longe. Mas o darwinismo, cumpre notar, acha-se já aqui radicalmente modificado pelas ideias de Schopenhauer. É assim que Noiré diz: "Não há em parte alguma puro mecanismo, porquanto todo o movimento, mesmo o dos átomos originais, é condicionado ao mesmo tempo por causa e motivo. Se eu me transporto para o átomo (quer dizer: se eu me coloco pela imaginação em lugar do átomo), facilmente compreendo que todo o seu movimento foi por ele querido, isto é, que quando ele se move, é determinado por um motivo. Se, porém, o considero de fora, atribuo seu movimento a uma causa. Spinoza diz: se a pedra que cai tivesse

consciência, acreditaria que quis cair. Schopenhauer diz: ela quer, mas sem consciência. Eu digo: ela quer, porque sente."[22]

Noiré acentua as suas convicções por estas afirmações decisivas: "Schopenhauer diz: tudo é vontade. O idealismo e o materialismo dizem: tudo é força; e em verdade, para aquele força e espírito; para este força e matéria. Nós dizemos: há uma unidade (*ein Monon*), e tudo é ao mesmo tempo vontade e força. Como força aparece, como vontade existe. A filosofia tradicional afirmava: tudo provém de causas. Schopenhauer distingue *causas, atrações, motivos*. Nós dizemos: tudo é ao mesmo tempo causa e motivo. Como causa aparece; como motivo existe nos seres mesmos." (*Obr. cit.*, loc. cit.)

Cumpre agora observar que essa filosofia se distingue essencialmente da intuição mecânica do mundo. Esta nega ao mesmo tempo a finalidade e a liberdade. O monismo de Noiré, porém, admite a finalidade e a liberdade, desde o átomo, uma vez que o átomo, dotado, como é, ao mesmo tempo de movimento e sentimento, obedece em suas combinações, não somente a causas, mas também a motivos. "Muito longe de não haver fins na natureza", diz Noiré, "existem, pelo contrário, por toda a parte ao mesmo tempo fins e efeitos mecânicos. São os fins mais altos que tomam os mais baixos a seu serviço, e é somente do nosso ponto de vista que dependerá distinguir onde tenhamos de reconhecer fins ou puros meios que então se apresentam como *causas eficientes*." (Loc. cit.) A natureza não se explica, pois, somente por causas, mas também por fins; ela não é somente uma série de causas, mas também uma cadeia de fins. Quer dizer: considerado debaixo do ponto de vista do movimento, tudo obedece à lei da necessidade; e considerado do ponto de vista do sentimento, tudo obedece à lei da liberdade. Em outros termos e para falar em linguagem mais acomodada com os termos mesmos de Noiré: debaixo do ponto de vista cinético, tudo é necessário; debaixo do ponto de vista estético, tudo é livre. É o que se explica, por outro lado, como uma simples questão de grau, sendo que nas múltiplas relações que se estabelecem entre os átomos, a esfera da finalidade e por conseguinte da liberdade cresce na razão direta

22 *Der monistiche Gedanke*, VII.

do predomínio do sentimento sobre o movimento. Quer dizer: onde predomina o movimento, aí prevalece a *causa efficiens*; onde predomina o sentimento, aí prevalece a *causa finalis*. "Se eu considero o átomo que se move no cosmos", diz Noiré, "a todo o instante se apresenta o seu para-quê. Nele tudo é, a um tempo, causa, motivo, vontade, fim. E é este movimento, em aparência, sem fim (*zwecklose*) que constitui o fundamento de toda a vida orgânica, como da vida mais altamente consciente do homem. Sem o éter cósmico que transmite os raios do sol, a Terra seria um montão imóvel. Neste pensamento temos a representação do que há de mais simples, como do infinitamente complicado. Toda a forma existencial aplica a seus fins este movimento, em aparência, puramente mecânico (*jede Daseinsform verwendet diese scheinbar rein mechanische Bewegung zu ihren zwecken*)."

Noiré emprega esta imagem: o movimento esbraveja na tempestade, estronda no mar, se exala na planta, canta na cotovia, pensa no homem. É uma escala ascendente. Isto quer dizer que o ser mais alto subordina a seus fins as formas inferiores da existência; e esta subordinação está na razão direta do predomínio do sentimento sobre o movimento. A vida é, pois, uma espécie de luta do sentimento contra o movimento. É a matéria que se esforça por adquirir consciência de si mesma: por onde se vê que o mundo é um desenvolvimento do espírito (*ein Entwicklung des Geistes*). Há lampejos aí que fazem pressentir o conhecimento da verdade. Mas tudo resulta da combinação de elementos incompatíveis. Não se trata, pois, de uma construção filosófica, no verdadeiro sentido da palavra; mas de uma fantasia poética.

II

É aos princípios de Noiré que mais ou menos diretamente se liga um homem notável; não um filósofo propriamente dito, mas um dos grandes representantes da filosofia jurídica atualmente na Alemanha. Refiro-me a Alberto Hermann Post a respeito do qual um valioso estudo é feito pelo Dr. Clóvis Beviláqua, em seu belíssimo livro *Juristas filósofos*, publicado em 1897; pelo Dr. Clóvis, pelo nosso Clóvis, como já se costuma dizer, ao mesmo tempo jurista e pensador eminente; tão simples e modesto, quão consciencioso e fecundo; consciente de sua obra; sincero em suas convicções; e também isolado em seu pensamento, e por isto mesmo indiferente

e, por assim dizer, estranho ao movimento e às convulsões da sociedade. No seu pensar, Post está perfeitamente nas condições de ser colocado ao lado de Rodolfo von Ihering, o mais autorizado representante da filosofia moderna no domínio particular do direito. Ambos trabalharam por colocar a ciência jurídica em harmonia com o estado atual do espírito humano, ambos trabalharam por fundar o direito sobre uma base experimental; um, como diz Clóvis, "desdobrando em bloco a evolução do direito e de seus diferentes institutos"; outro "explicando como essa evolução se efetuou por meio da luta"; um "apanhando as manifestações de quase todos os povos antigos e rudimentares, costumes, livros de leis ou códigos, para destacar os instintos que se universalizam, e salientar uma certa feição de identidade fundamental que oferece o arcabouço do direito"; outro "preocupando-se com as reações físicas determinadas pelo direito, com a irritabilidade contra a injustiça, mesmo quando não nos fere diretamente, com o vigor do caráter que revela o indivíduo quando pugna por seu direito"; um, Post, "vendo o direito agindo na sociedade, e reconhecendo nele uma força semelhante à força cósmica, não procurando acentuar senão as suas formas diferentes e a sua evolução"; outro, Ihering, "olhando diretamente para o direito, a fim de descobrir nele o núcleo de interesse que o gerou, e decompô-lo, como se fosse um verdadeiro organismo, nos seus elementos anatômicos, na sua estrutura e em seu funcionamento fisiológico."[23]

Mas Post, antes de entrar no trabalho de sua construção jurídica propriamente dita, tentou primeiramente arquitetar uma concepção do mundo. São apenas linhas gerais, porém bem definidas, parecendo que o grande jurista teve a clara compreensão de que a noção do direito só nos pode ser fornecida por uma filosofia.

É a sua concepção filosófica que principalmente me interessa, por enquanto, máxime por uma certa analogia que se nota entre os seus e os princípios de Luwig Noiré. E esta analogia realmente se dá e de algum modo se faz perceber: 1º) na tonalidade monística de seu sistema; 2º) na redução de toda a existência a essa dupla modalidade: o sentimento e o movimento.

---

23 Clóvis Beviláqua, *Juristas filósofos*, pág. 106.

Eu julgo honrar o meu livro reproduzindo aqui mais uma página de Clóvis, aquela em que apresenta em resumo a síntese do pensamento filosófico de Post.

É o que vou fazer. Tenho certeza de que a exposição é verdadeira, e assim não tenho necessidade de recorrer à fonte original. Clóvis começa citando as palavras mesmas de Post: segundo o testemunho dos nossos meios de cognição, a vida cósmica apresenta um dupla modalidade: é movimento e é sentimento. *Ist das Kosmische Leben in ein Bewegungs leben und ein Empfindings leben geschieden*. Segue-se agora a síntese do pensador brasileiro: "O mundo sensível se nos revela como um sistema complicado de partes interdependentes que, por sua vez, se compõem de agregações de outras partes dotadas de vida própria. Olhemos acima e abaixo, para o infinitamente pequeno, e encontraremos, por toda a parte, a mesma organização. Parece-vos que um cristal é um corpo de confeição muito simples? Pois é um complicado sistema de moléculas, as quais, por seu turno, se compõem de outras, e ainda estas são combinações de átomos. Sobre a base das células orgânicas, que são também complicados sistemas de partes, se formam os tecidos, e com estes se constituem os órgãos que vão compor os indivíduos biológicos superiores, as plantas, os animais, os homens. Remontando a uma esfera mais elevada, encontrar-se-á o nosso planeta abrangendo a universalidade dos corpos vivos e sem vida que na sua vasta rotundidade se abrigam. Entretanto a Terra se liga a seu satélite para formar um sistema divisionário mais elevado, o qual se encadeia a outro superior, o sistema planetário que, por sua vez, é parte componente do sistema ainda mais vasto da Via Láctea. E assim de círculo em círculo, de raios cada vez mais longos, vai a organização do cosmos até o infinito. Uma tal morfologia cósmica determina uma fisiologia correspondente. Cada átomo, cada sistema de organização é dominado por duas tendências: uma, para conservar e desenvolver sua natureza própria; e outra, para limitar as tendências semelhantes dos átomos e dos sistemas que lhe são subordinados. Da ação dessa dupla tendência resulta uma repulsão geral de todos os átomos e sistemas e uma atração geral entre eles. Não é somente nas regiões da astronomia que dominam as leis da atração e da repulsão. É em todo o universo e em cada uma de suas partes, por menores que sejam. A este mundo mecânico se opõe o mundo anímico, pois que o hilozoísmo

não é um sonho da filosofia helênica, e este mundo anímico reflete a composição mecânica dentro da qual se agita. E assim o mundo, considerado por seu aspecto mecânico, fala o próprio autor, aparece-nos como uma construção colossal, onde, sobre a base dos átomos da matéria, se amontoam sistemas sobre sistemas, até se perder nosso olhar no infinito do céu estrelado, e considerado pelo aspecto anímico, se nos apresenta como um domínio psíquico, onde sobre a base da mônada se levantam almas coletivas, até que se englobe na alma infinita do universo tudo quanto nele é dotado de sentimento."[24]

Eis o jurista em frente do filósofo. Há de fato analogia entre as duas doutrinas? Sem dúvida: há uma certa analogia. É provável que partam de uma fonte comum, ou pelo menos que ambos se achem influenciados pela atmosfera intelectual da Alemanha, contaminada de panteísmo. Mas em Noiré o panteísmo é sincero, iluminado, profundo; no outro, superficial, aparente: em um é uma inspiração que vem d'alma e domina; no outro, é apenas um clarão exterior que fascina, mas não vence. Raro alude Post ao sentimento que é aliás apresentado por ele como uma das faces da dupla modalidade existencial; e parece que o que ele chama o mundo anímico, é apenas uma repercussão acidental dos movimentos do cosmos. Isto dá à sua concepção um certo caráter de aspereza que sufoca. Tudo se explica no mundo social e moral pelos mesmos princípios que regem o movimento dos corpos: a atração e a repulsão. Antes jogar com os átomos de Noiré, dotados de sentimento e por conseguinte capazes de amor. Nota-se em Post um decidido pendor para o materialismo. Houve um momento em que o panteísmo exerceu uma certa fascinação sobre o seu espírito: é nisto que está unicamente o ponto de contacto com Ludwig Noiré; mas depois e principalmente quando entrou no seu domínio próprio, isto é, no domínio da ciência jurídica, totalmente se destacou, tomando uma direção diferente, e de todo se deixando dominar pelo preconceito mecânico. É assim que o direito se apresenta para ele simplesmente como "a manifestação da mesma força que traz em equilíbrio os corpos celestes, correspondendo, na vida social, exatamente ao que são as forças de atração e repulsão da vida cósmica."

---

24 Clóvis Beviláqua, *Obr. cit.*, págs. 93 e 94.

III

Eu poderia aqui ocupar-me ainda do monismo de Hartmann, do monismo de Paulsen e outros na Alemanha que foi onde o monismo teve maior desenvolvimento; poderia ocupar-me também, entre os pensadores franceses do monismo de Izoulet, inspirado do socialismo e por isto mesmo dominado de forte tonalidade social e moral.[25] Mas isto me levaria muito longe, e não teria grande interesse para o fim a que me proponho. Não me deterei, pois, no exame de todas estas variantes do sistema. Limitar-me-ei a estudar o monismo naturalístico; o que quer dizer: a intuição mecânica, ou mais precisamente, o materialismo de Haeckel. É a forma do monismo que mais radicalmente se identifica com a teoria da evolução, e também a que de modo mais decisivo torna patente a identidade desta teoria com a concepção materialista do mundo. Além disto foi Haeckel quem se mostrou mais exaltado pela ideia, e a ela dedicou mais amplos esforços,

---

25 A obra de Izoulet, *La cité moderne*, traz este subtítulo: *Méthaphysique de la sociologie*. O autor faz da associação o princípio criador. É nestes termos que ele estabelece a unidade do universo: "Não é mais possível opor a substância terrestre e a substância celeste. A unidade das duas foi revelada pela análise espectral, graças à física. Não é mais possível opor a matéria e o espírito. Tudo é ativo e livre, a diversos graus. Tudo é simples ou composto, isto é, isolado ou associado, segundo os momentos. Tudo é visível ou invisível, isto é, cai ou não sob os sentidos, conforme o ponto de vista, externo ou interno. De todo o modo brilha, se faz visível a unidade do universo. Há uma só e mesma substância, uma só e mesma força, uma só e mesma energia, a diversos graus de simplicidade ou de complexidade, e vista alternativamente, do interior ou do exterior. Emerson dizia: a matéria é a exteriorização da alma. Eu diria de preferência: '*a matéria é a exteriorização do espírito, como o espírito é a interioridade da matéria*.' Izoulet acrescenta em seguida: 'Eis aqui um corpo físico. É uma cidade de células. O que é que coordena assim estes indivíduos esparsos? O que é que os organiza, que os constrói em edifício vivo? É preciso que haja algum poder arquitetônico sintético, unificador. Isto é tão verdadeiro que, logo que esta força unificadora se esgota, todo o edifício se desfaz. Uma vez desaparecido o *espírito demiúrgico*, o microcosmo se desloca e se resolve em seus materiais. O composto dissolvido volta a seus elementos simples. A energia centralista, enfraquecendo, deixa os componentes se escaparem e voltar da interdependência solidária à independência solitária.'" (*La cité moderne*, págs. 335 e 336.) Qual é, pois, este poder organizador que constrói os corpos físicos, e acima destes, os vastos e profundos corpos sociais? Qual é esta força criadora? O autor da *Cidade moderna* responde: é o princípio da associação.

por tal modo que a sua intuição monística, na última fase de seu desenvolvimento filosófico, já não se apresenta como filosofia, mas como religião.

De Haeckel já me ocupei com algum desenvolvimento na primeira parte desta obra. Aí vem um longo capítulo sob esta epígrafe: "Religião e teologia: intuição mecânica ou monismo naturalístico." É um estudo sobre Haeckel. Mas aí tinha eu em vista o Haeckel da *História Natural (Naturliche Schopfungs gechichte*) e da *Morfologia geral dos organismos (Generelle Morphologie der Organismen*), isto é, tratava do naturalista; agora, publicada a conferência sobre o *Monismo*, laço entre a religião e a ciência, e publicada a obra sobre *Os enigmas do universo*, cumpre considerar o filósofo.

É considerável a lista das obras de Haeckel. Em uma nota da tradução francesa da conferência sobre o *Monismo*, de Vacher de Lapouge, são indicadas, além dos livros a que acima me refiro, as seguintes obras: *Die Radiolarien* (1892); *Ueber die Entwicklunsgstheorie Darwin's* (1863); *Ueber die Entstehung und Stammbaum des Menschengeschlechtes*, (1868), primeira monografia sobre a origem animal do homem; *Die Katkschwämme* (1872); *Anthropogenie* (1894); *Die Parigenesis* (1876); *Das system der Medusen* (1879); e outras em seguida; e fora destas: *Grundriss einer allgemeinen Naturgeschichte der Radiolarien* (1887); *Plankton Studien* (1890); e *Systematische Phylogenie* (1894-1896), obra capital para a genealogia do mundo animal, diz Vacher de Lapouge, que nos indica ainda uma bibliografia mais completa das obras de Haeckel, compreendendo 108 obras, memórias ou edições publicadas de 1857* a 1894, no *Bericht über die Feier des LX. Geburtstages von Ernst Haeckel*, Iena, 1894.

Neste estudo me ocuparei especialmente da conferência sobre o monismo e da obra *Os enigmas do universo*, que ainda vieram depois e são de assunto puramente filosófico, tendo de recorrer também algumas vezes à *História da criação natural.*

Devo, porém, observar que, passando das ciências naturais propriamente ditas, seu domínio próprio, para a filosofia, terreno em que se

* No texto *1895*; a retificação foi feita em consulta ao verbete Haeckel, Ernst Heinrich, da *Enciclopédia Italiana*.

mostra de alguma sorte estranho, Haeckel perde mais de metade de suas proporções gigantescas. Esta é a verdade, por mais que possa causar estranheza aos seus inumeráveis adeptos, especialmente em nosso país, onde os entusiastas de sua doutrina, se não são numerosos, são em regra exagerados e fanáticos, sem excetuar o nosso Tobias Barreto. Quem for justo, porém, há de reconhecer que o filósofo não corresponde ao naturalista. Não é que o grande homem desapareça, quando Haeckel passa a se ocupar da filosofia. Isto não. O autor tem vistas largas e profundas; é sempre claro e brilhante na exposição e não raro se eleva a concepções engenhosas; mas isto sucede quase sempre quando deixa a filosofia propriamente dita e cai nas ciências naturais, seu domínio próprio. Isto se compreende: é que o homem só aí se sente forte. Também a obra *Os enigmas do universo* é mais uma História natural do que uma construção filosófica propriamente dita; é o que se poderia dizer: o mundo visto através das leis que regem a vida animal. Basta, para prová-lo, considerar os dizeres dos principais capítulos.

Vejamos:

Capítulo primeiro: *Como se põem os enigmas do universo*. O autor acrescenta a este título mais estes outros: – Quadro geral da cultura intelectual no século XIX. O conflito dos sistemas. Monismo e dualismo. – São apenas vistas gerais onde é forçoso reconhecer que a cousa não se distingue pela profundeza. Já aqui o naturalista absorve o filósofo. Há vistas interessantes sobre o progresso das instituições sociais, sobre a administração da justiça, etc., e que poderiam merecer algum reparo. Algumas são até ingênuas. Compreende-se que fala uma pessoa inteiramente estranha a estes estudos. Mas o que é mais curioso é o que diz o autor sobre a organização do Estado. Haeckel afirma que apenas de leve toca no *triste capítulo da política*. E diz *triste* porque a deplorável organização da vida social moderna é de todos conhecida e cada um diariamente pode sentir os seus efeitos. Todas as imperfeições se explicam por este fato: "que a maior parte dos funcionários são precisamente juristas, homens de uma cultura toda de forma, mas destituídos deste conhecimento profundo da natureza humana que só se pode beber na antropologia comparada e na psicologia monista; privados deste conhecimento das relações sociais, cujos modelos nos são fornecidos pela zoologia e a embriologia, pela teoria celular e o estudo dos protistas." Ora, estes senhores sábios especialistas são realmente

originais. Já os positivistas costumam dizer que os homens do direito não têm competência para dirigir a sociedade, porque não sabem matemática. Agora vem este e afirma que os males da sociedade são todos provenientes do fato de que os jurisconsultos não sabem zoologia.

É monumental. Mas se entregue a direção da sociedade a um matemático especialista, ou a um especialista de ciências naturais, e necessariamente resultará o seguinte: que o primeiro há de querer instituir o Estado como quem faz uma máquina; e o segundo, como quem organiza um museu. Se os especialistas do direito, na prática, dão má prova, por certo não é permitido esperar cousa melhor dos matemáticos e naturalistas. O contrário seria um contra-senso. O mal não está onde imagina Haeckel, e menos ainda onde imaginam os positivistas; mas, em parte, na falta de competência dos juristas mesmos, mas de competência na sua especialidade. Isto, porém, é apenas uma causa acidental, e em rigor sem importância; porque a causa verdadeira, a causa real das perturbações por que passa a sociedade no momento atual do espírito humano, é a decadência do sentimento moral, proveniente da crise por que passa o mundo; e para os males daí resultantes e que todos lamentamos, o remédio é outro, sem excluir, bem se vê, a cultura científica.

Haeckel continua: "Nós não podemos compreender verdadeiramente a estrutura e a vida do corpo social, isto é, do Estado, senão quando possuímos o conhecimento científico da estrutura e da vida dos indivíduos cujo conjunto constitui o Estado e das células cujo conjunto constitui o indivíduo." É uma ideia de Shaeffle e que constitui o pensamento diretor do livro publicado em 1875, sob este significativo título: *Bau und Leben des socialen korpers*. E partindo daí Haeckel ainda acrescenta "que se os nossos 'chefes de Estado' e nossos 'representantes do povo', seus colaboradores, possuíssem estes *inapreciáveis conhecimentos preliminares em biologia e antropologia*, decerto não encontraríamos cada dia nos jornais esta quantidade aterradora de *erros sociológicos* e de propósitos políticos de taberna que caracterizam de um modo lamentável nossos trabalhos parlamentares e mais de um decreto oficial."

Pondo de parte as últimas proposições que, seja dito de passagem, não parecem linguagem de um filósofo, mas antes de um político, e de um político um tanto revoltado contra a ordem dominante, vê-se

quanto ao essencial que o autor tudo faz depender, na ordem política, dos conhecimentos preliminares da biologia e da antropologia. A política e mesmo a jurisprudência dependem da zoologia, da embriologia, da teoria celular e do estudo dos protistas. Ora, estes conhecimentos são úteis a todo o mundo, e por conseguinte também ao jurisconsulto e ao estadista; mas supor que o estadista não possa compreender a organização das sociedades, sem ter conhecimentos especiais de zoologia, de anatomia e fisiologia, isto é, o conhecimento completo das ciências biológicas; supor mais que para poder compreender o mecanismo das leis, tenha necessidade de estudar o mecanismo das células no organismo individual, e até a organização misteriosa dos protistas, é levar o exagero a um tal ponto que toca aos limites da ingenuidade; é desconhecer a lei da divisão do trabalho, que também se observa na vida do espírito, como nas operações da indústria. A cousa se explica por um preconceito mui comum hoje entre os naturalistas que sempre que se ocupam, em suas cogitações, dos fenômenos da sociedade, são inclinados a considerar o organismo coletivo em analogia com o organismo individual. Há de fato uma certa analogia; mas é apenas analogia, não identidade. Pode-se falar assim de uma anatomia e de uma fisiologia social; como já antes se falara de uma física e de uma mecânica social. Mas isto é apenas uma metáfora e esta linguagem deve ser entendida em termos. Não se pode identificar o corpo social com o indivíduo orgânico, classificando-o como uma espécie zoológica, como aliás já fez Jaeger; e menos ainda é permitido identificar o corpo coletivo com a suposta organização social das células no organismo individual como, ao que parece, pretende fazer Haeckel. Tudo isto não passa de mera fantasia naturalística sem nenhuma eficácia prática. É a razão por que a maior parte dos trabalhos dos sociólogos, apesar do espantoso desenvolvimento da literatura sociológica nestes últimos tempos, tem permanecido até agora sem a menor influência sobre o governo e as leis. É que em vez de estudar a sociedade propriamente dita, em vez de estudar o homem e suas aptidões sociais e morais, os sociólogos, em regra, se inspiram na obra dos naturalistas, e andam a estudar a sociedade dos animais, a sociedade das células, e até a sociedade dos protistas. Também Letourneau escrevendo uma obra aliás volumosa sobre a *Evolução da moral*, não levou todo o tempo a estudar o que ele chama a moral bestial ou a moral das bestas? Depois estudou a moral dos bárbaros

(esta se compreende e realmente o seu estudo é altamente instrutivo), até aí dezessete lições, com 400 páginas. E não foi só no fim, apenas em duas pequenas lições, que estudou a moral religiosa e a moral dos metafísicos, considerando perniciosa não somente a influência da religião, mas também a da metafísica, para cair, em conclusão, na moral evolucionista, ou mais precisamente, na moral utilitária que apresenta como a fase última e definitiva do desenvolvimento moral do mundo?

Isto é característico. Voltemos, porém, a Haeckel.

Há uma cousa contra a qual o filósofo se mostra particularmente irritado: é contra o papismo. "O que é pior", diz ele, "é ver o Estado, num país civilizado, lançar-se nos braços da Igreja, esta inimiga da civilização, e ver também o egoísmo mesquinho dos partidos, a cegueira dos chefes de vista limitada, sustentando a hierarquia. É então que se produzem as tristes cenas que o Reichstag alemão nos põe desgraçadamente debaixo dos olhos, hoje no fim do século XIX! Os destinos da nação alemã, nação civilizada, nas mãos do centro ultramontano, dirigidos pelo papismo romano que é seu mais infrene e mais perigoso inimigo. Em lugar da razão o fanatismo e a bestificação."

Cito estas palavras por mera curiosidade Não é que eu pretenda defender o papismo, nem a Igreja. Mas é que não me agrada esta linguagem. O filósofo não se irrita, nem se revolta: observa e explica. Tudo tem sua justificação, tudo tem a sua necessidade. Por isto observa sem constrangimento e sem ódio todas as convulsões sociais, assiste com serenidade a todas as tempestades do mundo. Que o político se revolte quando a sua ideia periga, explica-se: é o homem da paixão e da luta. Que o industrial se perturbe, quando seu trabalho naufraga, é legítimo: é o homem da atividade e do ganho. Que o general desanime, quando o seu exército se desorganiza, é explicável: é o homem das incertezas do combate. Mas o filósofo não: não pode ter fraqueza, nem ódio; não pode ter indignação, nem revolta. Seu ideal é a verdade, e esta só pode sair vitoriosa. E a verdade, de fato, vence sempre, mesmo quando sucumbe aquele que a defende. Por isto, sejam quais forem as circunstâncias do momento, não deve o filósofo desesperar, e menos ainda se deixar dominar pela indignação ou pelo ódio; e no meio de todas as lutas que a paixão desenvolve, de todos os crimes que o interesse produz, como no meio das convulsões da natureza, obser-

vador impassível, deve permanecer sempre calmo e tranquilo; e em face da sociedade, como em face da natureza o seu ponto de vista só pode ser o de Spinoza: *non ridere, non lugere, neque detestare, sed intelligere*.

Mas Haeckel não: revolta-se contra o papismo, declama contra a Igreja; e a uma e outra cousa atribui todos os males do mundo. E assim não se limita a compreender e a explicar: julga e condena. Mas o papismo e a Igreja, se é verdadeira a teoria da evolução sustentada por Haeckel, devem ser explicados como um dado momento do desenvolvimento necessário das forças do cosmos; e como tais eram inevitáveis, fatais. Dadas as circunstâncias anteriores, não podiam deixar de ser como realmente são. E neste caso, como condená-los? As forças do cosmos em um certo momento de seu desenvolvimento natural produziram o Sol; depois o sol produziu a Terra; depois a Terra produziu a sociedade; e por fim a sociedade produziu o papismo e a Igreja. Tudo isto resultou de uma certa soma de forças que, uma vez postas em ação, produziram os seus efeitos necessários. Estes deviam ser produzidos e não podiam deixar de ser produzidos, e nestas condições o papismo e a Igreja deviam vir inevitavelmente e, por sua vez, deviam produzir todos os efeitos contidos nas forças que absorveram e, sendo assim, como responsabilizá-los, depois de tudo, pelos males que fazem recair sobre a sociedade, e especialmente sobre a nação alemã, ao que nos afirma Haeckel?

O filósofo evolucionista se contradiz. Se a teoria da evolução é verdadeira, nada se pode condenar, porque tudo é justo e inevitável. Mas passemos adiante e consideremos os outros capítulos da obra. Este é um capítulo de introdução: fique isto aqui também como introdução ao nosso estudo.

Capítulo II: *Como se constrói nosso corpo*. Estudos monistas de anatomia humana e comparada. Conformidade de conjunto e de detalhe entre a organização do homem e a dos mamíferos. – É a dedução da unidade da matéria organizada feita debaixo do ponto de vista anatômico.

Capítulo III: *Nossa vida*. Estudos monistas de fisiologia humana e comparada. Identidade, em todas as funções da vida, entre o homem e os mamíferos. – É a mesma dedução feita debaixo do ponto de vista fisiológico.

Capítulo IV: *Nossa embriologia*. Identidade do desenvolvimento do embrião e do adulto, no homem e nos vertebrados. – É a dedução da unidade da matéria orgânica feita pelo estudo comparado do desenvolvimento embrionário dos organismos.

Capítulo V: *Nossa genealogia*. Estudos monistas sobre a origem e a descendência do homem, tendentes a mostrar que ele descende dos vertebrados e diretamente dos primatas. – É a questão da origem das espécies, particularmente da espécie humana. Tudo se formou por evolução, isto é, por desenvolvimento sucessivo, ou mais precisamente, por transformação. É negada a doutrina da criação e explicada a origem de todos os seres, inclusive a origem do homem, por seleção natural, de conformidade com os princípios de Darwin.

Como se vê, tudo isto é pura História natural. Seguem-se seis capítulos sobre a natureza da alma. São estudos monistas sobre o conceito da alma, estudos em que o autor submete a exame, sob diferentes aspectos, as seguintes questões: as metamorfoses psíquicas, a hierarquia, a embriologia e a filogenia da alma, a questão da consciência, a questão da imortalidade. Só depois, no capítulo XII, estabelece o filósofo o que ele chama a *lei de substância*, e entra, daí por diante, no domínio propriamente filosófico, estudando a História do desenvolvimento do universo, afirmando a unidade da natureza, estudando Deus e o mundo, a ciência e a crença, a ciência e o cristianismo, a razão e o dogma, apregoando o que ele chama a religião monista, deduzindo a moral monista e por fim resolvendo a seu modo os chamados enigmas do universo.

Examinemos esta filosofia.

IV

Haeckel começa lavrando a condenação da filosofia tradicional fundada na revelação e que ele identifica com o *antropismo* ou *antropomorfismo*. Assim se chama este "poderoso e vasto complexo de noções errôneas", como ele diz, "que tendem a pôr o organismo humano em oposição com todo o resto da natureza, considerando-o como o fim a que é de antemão destinada a criação orgânica e considerando-o como radicalmente diferente desta, e de essência divina." É uma concepção que, em realidade,

se resolve em três erros ou dogmas fundamentais. Tais são: o dogma antropocêntrico, o dogma antropomórfico e o dogma antropolátrico.

O primeiro consiste nisto: que o homem é o centro do universo, o fim último da vida terrestre, e mesmo da vida universal. De sua verdadeira significação nos dá uma ideia mui precisa a conhecida frase: o homem é o rei da criação. É um princípio que lisonjeia a nossa vaidade, e como ao mesmo tempo este princípio intimamente se liga aos dogmas relativos à criação, das três grandes *religiões mediterrâneas*, aos dogmas da religião mosaica, da religião cristã e da religião maometana, daí resulta que é uma doutrina que ainda hoje domina a maior parte do mundo civilizado, diz Haeckel.

O segundo liga-se também a estas mesmas religiões e também a outras. Refere-se propriamente ao fato da criação. Interpreta-se o mundo como tendo sido criado por um poder estranho, por Deus, e a criação e o governo do mundo por Deus são considerados à maneira das criações e do governo dos homens. Deus é o criador, o conservador e o administrador do universo. De maneira que Deus é concebido à semelhança do homem; de onde resulta que o homem, por sua vez, é concebido à semelhança de Deus. É a significação da frase: Deus criou o homem, à sua imagem. Assim era pela mitologia ingênua dos povos primitivos que dava carne e osso aos seus deuses, assim é pela moderna teosofia mística, mais difícil de compreender, quando adora o deus pessoal como "invisível", – em realidade sob a forma gasosa! – e o faz, entretanto, pensar, falar e agir à maneira do homem, terminando assim no conceito paradoxal de um "vertebrado gasoso", acrescenta Haeckel. Como se vê, ainda aqui aparece o naturalista, dominando o filósofo.

O dogma antropolátrico consiste na comparação da atividade do homem com a atividade divina, e termina no culto religioso do organismo humano. É o "delírio antropista das grandezas", diz Haeckel, que dá em resultado a crença na imortalidade pessoal da alma. Resulta daí também o dogma dualista da dupla natureza do homem que se compõe de uma alma imortal e um corpo perecível.

Estes três dogmas antropistas, diz Haeckel, desenvolvidos diversamente e adaptados às formas variáveis das diferentes religiões, tomaram no curso dos anos uma importância extraordinária, e se tornaram a fonte

dos mais perigosos erros. E a filosofia antropista que deles resulta está em oposição irreconciliável com o conhecimento monista da natureza.

A ela se opõe o que o filósofo chama a *perspectiva cosmológica*. Esta se resolve nos seguintes princípios:

1º) O mundo (universo ou cosmos) é eterno, infinito e ilimitado.

2º) A substância que o compõe com seus dois atributos (matéria e energia) enche o espaço infinito e se acha em estado de movimento perpétuo.

3º) Este movimento se produz sob a forma de uma evolução contínua, com alternativas periódicas de desenvolvimento e de desaparições, de progressões e regressões.

4º) Os inumeráveis corpos celestes dispersos no éter que enche o espaço estão todos submetidos à lei de substância: enquanto numa parte do universo, os corpos em rotação marcham lentamente para sua regressão e desaparição, progressões e neoformações se realizam em outras partes do espaço cósmico.

5º) Nosso sol é um destes inumeráveis corpos celestes passageiros e nossa Terra é um dos inumeráveis planetas que o rodeiam.

6º) Nosso planeta atravessou um longo período de resfriamento, antes que a água aí se pudesse formar em gotas líquidas, realizando-se assim a condição primeira de toda a vida orgânica.

7º) O processo biogenético que seguiu a lenta formação e decomposição de inumeráveis formas orgânicas exigiu muitos milhões de anos (mais de cem milhões! – admira Haeckel).

8º) Entre os diferentes grupos de animais que se desenvolveram sobre nossa terra no curso do processo biogenético, o grupo dos vertebrados excedeu finalmente de muito a todos os outros, na luta pela evolução.

9º) No seio do grupo dos vertebrados e somente em época tardia, descendendo dos répteis primitivos e dos anfíbios, a classe dos mamíferos tomou o primeiro lugar em importância.

10º) No seio desta classe o grupo mais perfeito, que se elevou a um mais alto grau de desenvolvimento, foi a ordem dos primatas, aparecida somente no começo do período terciário (há três milhões de anos pelo menos), e nascida por transformação dos placentários inferiores (procoriátides).

11º) No seio do grupo dos primatas, a espécie que veio por último e a mais perfeita é representada pelo homem, aparecido somente para o fim da época terciária e nascido de uma série de macacos antropóides.

Estes princípios formam realmente uma perspectiva cosmológica. O filósofo parte dos corpos celestes dispersos no éter e termina no homem saído do seio da natureza animal. Todas as formas existenciais entram aí. É uma explicação da gênese das cousas só por ação das forças naturais, feita em escala ascendente, feita, por assim dizer, em fórmulas algébricas, tal a rigorosa concisão e energia da síntese. É a mesma doutrina de Spencer, exposta de modo mais claro e por um processo mais simples. E concluindo é nestes termos que Haeckel se exprime: "Vê-se por aí que a chamada 'História do mundo', isto é, o curto espaço de alguns milhares de anos, através dos quais se reflete a História da civilização humana, não é senão um curto período efêmero, no meio do longo processo da História orgânica da Terra, do mesmo modo que esta não é senão uma pequena parte da História de nosso sistema planetário. E do mesmo modo que nossa mãe, a Terra, não é senão uma passageira poeira do Sol, assim também todo o homem, considerado individualmente, não é senão um minúsculo grão de plasma, no seio da natureza orgânica passageira."[26]

Haeckel acrescenta que nada parece mais próprio do que esta grandiosa perspectiva cosmológica, para nos fornecer, desde o começo, a justa medida e o ponto de vista mais largo que devemos sempre considerar quando tratamos de resolver o grande enigma do universo que nos cerca. Por aí não somente claramente se demonstra qual é o exato lugar do homem na natureza, como, além disto, de todo se refuta o *delírio antropístico das grandezas*, tão poderoso, fazendo-se justiça à pretensão com que o homem se opõe ao universo infinito, rendendo homenagem a si mesmo, como ao elemento mais importante do cosmos. "Esta exageração ilimitada de sua própria significação", diz ele, "levou o homem, na sua vaidade, a se considerar como a imagem de Deus", a reivindicar para sua passageira pessoa uma "vida eterna", e a imaginar que possuía um inteiro "livre-arbítrio." (Loc. cit.)

---

26 *Os enigmas do universo*, cap. I.

Desta perspectiva cosmológica Haeckel passa à dedução dos enigmas do universo. Estes foram já indicados por Du Bois-Reymond em um discurso célebre que foi por ele pronunciado em 1880 na Academia das Ciências de Berlim, por ocasião de uma sessão feita em honra de Leibniz. A cousa fez época e as suas ideias, como confessa Haeckel, tiveram grande sucesso e se propagaram em todos os meios. Du Bois-Reymond reduz tudo a sete enigmas, enumerando-os na seguinte ordem:

1º) Natureza da matéria e da força;

2º) Origem do movimento;

3º) Primeira aparição da vida;

4º) Finalidade (em aparência preconcebida) da natureza;

5º) Aparição da simples sensação e da consciência;

6º) A razão e o pensamento com a origem da linguagem que a uma e outra cousa estreitamente se liga;

7º) A questão do livre-arbítrio.

A natureza da matéria e da força, a origem do movimento e a primeira aparição da sensação e da consciência (1º, 2º e 5º enigmas) são considerados por Du Bois-Reymond como questões de todo transcendentes e insolúveis. A aparição da vida, a finalidade da natureza e a razão com o pensamento e a linguagem (3º, 4º e 6º enigmas), são, ao que diz, questões extremamente difíceis, mas não insolúveis. E quanto ao livre-arbítrio não se decide. Haeckel entende que tudo pode ser reduzido a uma questão única: *o problema da substância*; e este mesmo é resolvido pela filosofia monista. E como o seu monismo é radicalmente diferente do de Du Bois-Reymond, julga conveniente tomar posição em face de seu adversário. Foi, ao que parece, uma das razões de sua obra. "A meu ver", diz ele, "os três enigmas *transcendentes* de Du Bois-Reymond são suprimidos pela nossa concepção da substância; e os três outros problemas difíceis, mas solúveis, são definitivamente resolvidos pela moderna teoria da evolução; quanto ao sétimo e último enigma, não é o objeto de uma explicação crítica e científica, porquanto é um puro *dogma*, e como tal apenas repousa sobre uma ilusão e, em verdade, não existe por modo algum."

Vejamos, pois, a significação que tem esta concepção da *substância* a que Haeckel liga tanta importância e como se deve entender no seu sistema esta tão apregoada teoria da evolução. É estudar em seus fun-

damentos a concepção filosófica do mais notável representante do materialismo contemporâneo e ao mesmo tempo daquele que deu maiores proporções à intuição monística do mundo. A sua síntese efetivamente se resolve em materialismo e monismo: materialismo, entretanto, nem sempre consequente consigo mesmo, porque termina confundindo-se com o panteísmo; monismo nem sempre radical, porque termina distinguindo na substância cósmica o éter e a massa, a matéria imponderável e a matéria pesada. Deus e o mundo. É, em rigor, voltar ao dualismo, concepção que Haeckel tão forte e tão apaixonadamente combate.

V

Seria talvez conveniente deduzir primeiramente os conceitos, para depois fazer a exposição da doutrina. Foi o método que adotei quando tive de me ocupar da filosofia de Spencer. Mas aqui este trabalho preparatório se faz desnecessário, porque Haeckel reduz toda a existência a um princípio único – a substância; e assim é deste conceito único que devemos partir. É verdade que Spencer, em rigor, também parte, como Haeckel, de um princípio único porque, embora adote, como vimos, dois conceitos matemáticos – o espaço e o tempo, e três conceitos dinâmicos – o movimento, a matéria, a força, todavia é certo que tudo isto se explica, pela sua doutrina, por uma só e mesma noção fundamental – a força, sendo que o espaço e o tempo são apenas as duas manifestações abstratas; e a matéria e o movimento, as duas manifestações concretas da força, de maneira que, também, para ele tudo se reduz a um princípio único – a força. Mas em Haeckel esse princípio da unidade é mais claramente acentuado: é a ideia dominadora, o fundo mesmo do pensamento. Há um princípio único – a substância, e na natureza tudo parte deste princípio. Do mesmo modo deve haver um conceito único – o conceito da substância, e no conhecimento tudo deve partir deste conceito. E como no cosmos a substância se resolve numa variedade infinita de fenômenos, assim também no conhecimento o conceito da substância se resolve numa infinidade de conceitos. De maneira que é somente à proporção que se vai fazendo a exposição da doutrina, isto é, que se vai descrevendo o desdobramento da substância em suas múltiplas modalidades, que logicamente e ao mesmo tempo se poderá

ir fazendo a dedução dos conceitos, isto é, que se poderá ir destacando do conceito geral os conceitos particulares.

Todavia há três ideias que precisam ser acentuadas. Tais são: o espaço, o tempo e a matéria. O cosmos se afigura a Haeckel como um *Universum perpetuum mobile*. Este *Universum perpetuum mobile* é o que se chama matéria e se apresenta de dois modos, como *medium* enchendo o espaço, e como *vir a ser (werden)* enchendo o tempo. Sob o primeiro ponto de vista tem duas formas: o éter e a massa; sob o segundo, é o movimento eterno, a *energia* genética, ou mais precisamente, a evolução contínua da substância.

Aqui é preciso considerar a teoria de Haeckel em face das ideias de Kant. Isto não é para estranhar, uma vez se tratando de um filósofo alemão, e quase que se pode dizer, tratando-se de um filósofo contemporâneo, sendo que raro é o que não tem necessidade de justar as suas contas com Kant, tal foi a extraordinária influência da obra genial do grande pensador de Koenigsberg. Haeckel, entretanto, contesta a subjetividade e a idealidade do espaço e do tempo; nega o espaço e o tempo como "formas da intuição." É a ideia capital da *Crítica da razão pura*; é o que Kant estabelece na *Estética transcendental*, "obra tão preciosa", diz Schopenhauer, "que por si só bastaria para imortalizar o nome de Kant, constituindo o que há de mais raro no mundo, isto é, uma verdadeira e grande descoberta metafísica." Haeckel, porém, pensa que é uma concepção falsa que vai de encontro à opinião natural do bom senso, e da qual resultaram os mais graves erros. Todavia o erro está menos em Kant do que em seus sucessores. Estes é que exageraram o princípio, deduzindo dele uma "teoria do conhecimento puramente idealista" que em última análise vem a se confundir com o idealismo de Berkeley que só compreende os corpos como representações, firmando o conhecido princípio: *esse est percipi*; teoria incompatível com a razão e o bom senso, teoria que Kant mesmo não poderia autorizar. De maneira que, contestando a idealidade do espaço e do tempo, Haeckel se refere não a Kant propriamente, mas aos intérpretes que exageraram ou não souberam compreender o seu ensino, sendo que com Kant mesmo ele acredita se poder conciliar, porquanto estabelecendo a idealidade do espaço e do tempo. Kant considerava o fenômeno somente sob um de seus aspectos, sob o aspecto subjetivo; mas com isto não queria dizer que não

devesse, ou não pudesse ser considerado também sob o aspecto objetivo; tanto assim que positivamente se explicou dizendo: "o espaço e o tempo possuem a realidade empírica e a idealidade transcendental" – quer dizer: são, transcendentalmente, ideais; mas, empiricamente, reais. Ora, esta ideia pode ser aceita pelo monismo; e assim pensa Haeckel que a teoria de Kant em si mesma não contraria os seus princípios.

E isto basta quanto à dedução dos conceitos. Consideremos, pois, a doutrina.

Do mesmo modo que na natureza tudo se reduz a um princípio único de que todos os fenômenos não são senão modalidades especiais, assim no nosso conhecimento e na ordem dos mesmos fenômenos da natureza tudo se reduz a uma lei única de que todas as outras são aplicações particulares. Este princípio único é a substância e esta lei única é a lei de substância.

Tal é "a lei fundamental, a lei suprema", e "o fato de a ter descoberto e definitivamente estabelecido", diz Haeckel, "é o maior acontecimento intelectual do século XIX." Esta lei, entretanto, não é formulada por Haeckel. O filósofo não a estabelece, nem define; mas facilmente se compreende, por sua exposição, o que ela significa, e isto basta. Quer dizer exatamente isto: que há uma substância única; fato a que se deveria acrescentar que esta substância única é persistente. Acontece, porém, que a substância única se resolve no cosmos em força e matéria; a unidade se decompõe em uma dupla modalidade; por isto também se resolve a lei única em duas leis. Tais são: a lei química da "conservação da matéria", e a lei física da "conservação da força."

A primeira, já descoberta e definitivamente estabelecida, desde 1789, por Lavoisier, se traduz assim: *A soma de matéria que enche o espaço infinito é constante*. Quer dizer que nada desaparece, que nada se produz de novo, sendo que quando nos parece que um corpo desapareceu, de fato não desapareceu, apenas mudou de forma; e do mesmo modo quando nos parece que um corpo novo foi produzido, de fato não foi produzido, resultou, por transformação, de elementos anteriores; é a matéria que muda de forma. Mas em parte alguma da natureza se poderá verificar que matéria nova possa ser produzida ou criada; ou que matéria existente possa desaparecer ou ser destruída.

A segunda lei, descoberta por Mayer desde 1802, é a lei da *constância da energia* e exprime o seguinte: *A soma de força que obra no espaço e produz todos os fenômenos é constante*. Quer dizer que não há no universo uma só partícula de força motora que se perca e do mesmo modo que nenhuma partícula de força nova pode ser acrescentada à força já existente. As forças não podem ser aumentadas, nem diminuídas, apenas se transformam. É assim que o calor se transforma em movimento, que o movimento se transforma em luz, que a luz se transforma em magnetismo, eletricidade, etc., e vice-versa. Isto se estende a todos os fenômenos do espaço e positivamente se verifica nesta parte do cosmos que mais diretamente nos toca: no sistema solar. "A inumerável profusão de formas maravilhosas que animam o globo terrestre", diz Haeckel, "não são senão modalidades diversas da luz solar transformada."

Estas duas leis, estas duas grandes doutrinas cosmológicas: a lei química da conservação da matéria e a lei física da conservação da força, se bem que possam ser compreendidas separadamente, todavia formam um todo indissolúvel; estão tão intimamente ligadas uma à outra, quanto a matéria e a força. É o que é preciso ter sempre em vista, sendo que é nisto mesmo que consiste a lei fundamental. "São dois aspectos diferentes de um só e mesmo objeto, o cosmos." Todavia, por mais que pareça esta convicção natural, e se imponha à evidência, ao que sustenta o filósofo, nem todos a admitem, e a ideia está "muito longe de merecer a adesão universal." Vem daí a distinção entre o monismo e o dualismo; e esta concepção em particular é energicamente combatida, diz Haeckel, pela filosofia dualista, pela biologia vitalista, pela psicologia paralelista, e mesmo por muitos monistas inconsequentes que acreditam ver uma prova do contrário na "consciência" ou na atividade intelectual superior do homem, ou ainda nos fenômenos da "livre vida do espírito." Parece, até certo ponto, justificar esta oposição, o fato significativo de que as duas leis foram descobertas sob nomes diferentes e em épocas distintas, uma em 1789, constituindo "a base da química exata", e outra, em 1832, constituindo "a base da física exata." Mas isto não constitui um argumento decisivo, pois o fato é um só, apenas concebido sob aspectos diferentes, e a sua unidade fundamental, de fato, já claramente se faz sentir na tendência geral que se nota entre os naturalistas para apresentar as duas leis conjuntamente e sob a denominação comum de *lei da conservação da força e da matéria*.

Esta teoria é rigorosamente a mesma de Spencer. Não há distinção a fazer. A lei de substância é a persistência da força; a conservação da matéria é a lei da indestrutibilidade da matéria; a conservação da força é a lei da continuidade do movimento. E quanto à *lei de unidade*, Spencer também a estabelece, uma vez que distingue a matéria e o movimento, mas explica uma e outra cousa em função da força, sendo que a matéria e o movimento não são senão duas manifestações, distintas, mas inseparáveis, da força.

Resta agora verificar a que sistema se prende esta concepção, na evolução do pensamento. Isto é claríssimo. Não há nenhuma dificuldade para determinar a gênese da ideia. A cousa se impõe, tal é a evidência da filiação. Vê-se, logo ao primeiro golpe de vista: é tudo isto puro spinozismo. A noção de substância vem de Spinoza: foi ele quem primeiro elevou esta noção à categoria de conceito fundamental. O princípio da unidade vem também de Spinoza: foi ele quem mais positivamente acentuou a unidade da substância, e fez deste princípio o fundamento e a base de todas as suas cogitações. É pois, evidente: Spinoza é pai do pensamento de Haeckel. É o que o próprio Haeckel reconhece e confessa, positivamente. "Na grandiosa concepção panteísta de Spinoza", diz ele, "a noção do mundo (*universum*, cosmos) se identifica com a noção total de Deus; esta concepção é ao mesmo tempo o mais puro e o mais racional *monismo*, e o mais intelectual, o mais abstrato *monoteísmo*". Esta universal substância ou "este divino ser cósmico" nos mostra dois aspectos fundamentais: a *matéria* (a substância – matéria, infinita e *extensa*) e o *espírito* (a substância – energia que compreende tudo e é pensante). Todas as flutuações que veio a sofrer mais tarde a noção de substância provêm, por uma análise lógica, desta suprema noção fundamental de Spinoza, que eu considero, de acordo com Goethe, como um dos pensamentos mais altos, mais profundos e mais verdadeiros de todos os tempos. Todos os objetos diversos do universo, que podemos conhecer, todas as formas individuais de existência, não são senão formas especiais e passageiras, *acidentes* ou *modos*, da substância. Estes modos são objetos corpóreos, corpos materiais, quando os consideramos sob o atributo da *extensão* (como *enchendo o espaço*); ao contrário, são forças ou ideias quando os consideramos sob o atributo do *pensamento* (da *energia*). É a esta concepção fundamental de Spinoza que se prende, depois de dois sé-

culos, o nosso monismo purificado: também para nós a *matéria* (o que enche o espaço) e a *energia* (a força motora) não são senão dois atributos de uma só e mesma substância."[27]

Cumpre, porém, observar que já aqui claramente se nota que a doutrina tende a tomar uma feição particular em Haeckel. Isto era inevitável, uma vez que ele tem por si todas as descobertas da ciência moderna, da física e da química, e fora disto, o espantoso desenvolvimento das ciências naturais nestes últimos tempos. Ele mesmo disse com relação ao século XIX: "Este foi o século das ciências naturais." Era impossível que tudo isto não exercesse influência para que fosse modificada a doutrina do mestre. É assim que Spinoza não saiu do ponto de vista da dedução matemática, e todas as suas investigações são exclusivamente no terreno da especulação abstrata. Estabelece princípios, firma definições, deduz consequências. Haeckel, não; submete a exame o mecanismo do mundo; entra no estudo empírico da natureza, especialmente no estudo empírico da matéria organizada; e dá assim o que se pode chamar uma verificação experimental da doutrina do pensador genial da *Ética*. Mas dominado pelo preconceito mecânico, é levado a considerar os fenômenos somente sob o aspecto do atributo da extensão que é identificado com a noção da matéria, deixando, entretanto, inteiramente, ou quase inteiramente de lado, o atributo do pensamento que é identificado com a noção da energia. Logo, por esta identificação do conceito do pensamento com o conceito da energia, claramente se vê que fica subordinado o atributo do pensamento ao atributo da extensão, pois a extensão na teoria de Spinoza se resolve em força, nas mesmas condições que todos os outros atributos da substância. É pelo menos a interpretação de Kuno Fischer, segundo o qual, no sistema de Spinoza, os inúmeros atributos da substância não são senão as inúmeras forças por meio das quais a substância se manifesta na causalidade universal.[28] É, pois, mecanicamente que tudo se deve explicar, inclusive o pensamento; reinando assim, segundo Haeckel, em toda a extensão da existência, a mais absoluta necessidade mecânica. Spinoza também sustenta a necessidade

---

27 *Os enigmas do universo*, cap. XII.

28 Kuno Fischer, *Geschichte der neuern philosophie* I. d. B. v. C. II 3. Veja-se a 2ª parte desta obra, liv. I, cap. IV, *A*.

mecânica em toda a extensão da existência; mas distinguindo na substância a natureza naturante ou Deus e a natureza naturada ou o mundo, limita a este último a necessidade mecânica, admitindo em Deus a mais absoluta liberdade. E não é somente em Deus que ele admite a liberdade, mas também no homem, se bem que, como todas as outras formas da existência, seja apenas um modo da substância, e por isto não possa deixar de estar subordinado à necessidade mecânica. Ele está, de fato, sujeito a esta necessidade. Mas há em sua especialidade, uma circunstância da maior importância: é que envolve em sua modalidade não somente o atributo da extensão, mas também o atributo do pensamento; por isto é ao mesmo tempo um corpo e um ser pensante; e como tal é capaz de agir livremente; quer dizer: é capaz de elevar-se ao conhecimento e pelo conhecimento se torna livre, podendo assim agir por determinação própria, isto é, podendo agir conforme a razão. É positivamente o reconhecimento da liberdade no homem. Há, pois, sobre este ponto, uma distinção essencial entre a filosofia de Spinoza e a de Haeckel. Este admite uma substância única e explica todas as formas da existência como simples modos, como simples manifestações acidentais desta substância única: é a concepção monística do mundo; é o seu ponto de contato com a filosofia de Spinoza. Mas ao mesmo tempo faz a subordinação do atributo do pensamento ao atributo da extensão, e explica uma cousa como transformação da outra, negando sem restrições a liberdade, sacrificada à necessidade mecânica absoluta: é o seu ponto de contato com o materialismo.

A doutrina de Spinoza é conciliável com o paralelismo psicofísico: Spinoza pode mesmo ser considerado como o verdadeiro fundador desta doutrina, sendo que em seu sistema já se acham encerrados os dois princípios que são a base do paralelismo: 1º) que o corpo e tudo o que tem relação com o corpo só pode ser explicado pela matéria; ao passo que a alma e tudo o que tem relação com a alma só pode ser explicado pelo espírito (*Ética*, III, 3); 2º) que a alma e o corpo não são propriamente duas cousas distintas, mas duas faces distintas, porém inseparáveis de uma só e mesma cousa (III, 21, escólio). Haeckel combate o paralelismo como contrário ao verdadeiro monismo, e interpreta o pensamento em função da matéria, desenvolvendo uma intuição monística do mundo, mas no sentido do realismo absoluto.

Explicada por esta forma a verdadeira significação do monismo de Haeckel em face do monismo de Spinoza, continuemos no estudo particular da teoria de Haeckel.

Haeckel, partindo da noção da substância, distingue aí duas cousas: a substância cinética e a substância picnótica. Não são duas substâncias distintas, mas apenas dois modos diferentes de compreender e explicar a evolução da substância: a evolução pelo princípio original da vibração e a evolução pelo princípio original da condensação. São duas teorias resultantes das diversas modificações por que veio a passar a noção da substância por sua combinação com a concepção atomística corrente. Ambas reconhecem que todas as forças da natureza partem de uma força primitiva comum, sendo que para ambas "peso e quimismo, eletricidade e magnetismo, luz e calor, etc., não são senão diversos modos de manifestações, diversos modos de uma força ou *dynamodes* de uma *força primitiva* única (*prodynamis*)." Mas para a teoria cinética o princípio de explicação é a *vibração dos átomos*. A força única primitiva é imaginada como "um movimento oscilatório" das partes infinitamente pequenas da massa: e os átomos mesmos são considerados como "partículas corpóreas, mortas, discretas, que vibram no espaço vácuo, capazes de agir a distância." É a teoria de Newton. Eis aqui a síntese do grande matemático como a deduz Haeckel de sua obra principal – *Philosophiae naturalis principia mathematica*: o universo todo inteiro é regido por uma só e mesma lei fundamental, *a da atração da massa*, de onde se segue que a gravitação fica constante; a atração de duas partículas de matéria é sempre na razão direta de sua massa e na razão inversa de sua distância. "O imortal mérito de Newton", diz Haeckel, "é ter estabelecido definitivamente esta lei de gravitação e lhe ter dado uma fórmula matemática inatacável. Mas esta *fórmula matemática morta*, a que os naturalistas aqui como em outros casos acima de tudo se ligam, nos dá simplesmente a demonstração quantitativa: ela não nos faz por modo algum entrever a natureza qualitativa dos fenômenos. A imediata ação a distância, que Newton deduziu de sua lei da gravitação e que se tornou um dos dogmas mais importantes e mais perigosos da física ulterior, não nos fornece a menor ideia sobre as verdadeiras causas da atração das massas; ainda mais: ela nos tranca o caminho que nos poderia levar a estas causas. Eu presumo que as especulações de Newton sobre essa misteriosa ação a

distância não pouco contribuíram para arrastar o penetrante matemático inglês ao obscuro labirinto de sonho místico e de superstição teísta em que passou os últimos 34 anos de sua vida; ele terminou mesmo por construir hipóteses metafísicas sobre as profecias de Daniel e sobre as *estúpidas fantasias* da revelação de S. João." (*Obr. cit.*, loc. cit.)

Isto demonstra a deficiência da noção da substância cinética, imagina o filósofo monista e evolucionista; e assim a esta noção devia suceder necessariamente a teoria da substância picnótica. Foi por J. G. Vogt, em seu livro – *A natureza da eletricidade e do magnetismo fundada sobre a noção de uma substância única* (1891), que foram lançadas as bases dessa teoria. Aí também se admite uma força única como causa de todos os fenômenos; mas esta se exerce não por vibração das partículas infinitamente pequenas da matéria, não por vibração dos átomos; mas por condensação da substância única que enche o espaço infinito, espaço que é sem interrupção e sem intervalos vácuos. Por este esforço de condensação inerente à substância formam-se centros de condensação que resistem; estes podem variar de densidade e volume, mas permanecem sempre constantes. São minúsculas partículas da universal substância e correspondem aos átomos primitivos da doutrina materialista, às partículas discretas da matéria, adotadas pela teoria cinética. Haeckel os chama picnátomos; mas se distinguem essencialmente tanto dos átomos como das partículas discretas, por esta particularidade mui significativa – que são dotados de sensação e tendência. São assim capazes de movimentos voluntários; são, por assim dizer, átomos animados. São os átomos dotados de movimento e sentimento de Ludwig Noiré. São o sentimento e o movimento da dupla manifestação existencial de que nos fala Hermann Post. São o *amor* e o *ódio* dos elementos de que nos fala o velho Empédocles.

"Estes átomos animados", diz Haeckel desenvolvendo a doutrina, "não erram no espaço vácuo, mas nesta substância intermediária, contínua, infinitamente subtil, que constitui a parte não condensada da substância primitiva. Graças a 'certas *constelações*, centros de perturbações ou sistemas deformadores', massas de centros de condensação marcham rapidamente umas para as outras, para constituir uma grande extensão, e chegam a prevalecer em peso sobre as massas ambientes. Por aí, a substância que, no estado de repouso primitivo, possuía por toda a parte a mesma

densidade média, se separa ou se diferencia em dois elementos principais: os centros de deformação que excedem a densidade média *positivamente*, pela picnose, constituem as massas ponderáveis dos corpos cósmicos (o que se chama a matéria ponderável); a substância intermediária mais subtil por sua vez, que fora dos centros enche o espaço e a densidade média *negativamente*, constitui o éter (matéria imponderável). A consequência desta separação entre o éter e a massa é uma luta sem trégua entre estes dois partidos antagônicos da substância e esta luta é a causa de todos os processos físicos. A *massa* positiva, veículo do sentimento do prazer, se esforça sempre mais por completar o processo de condensação começada e reúne os mais altos valores de energia *potencial*; o éter negativo, ao contrário, se opõe na mesma proporção, a toda a elevação de sua tensão e do sentimento de prazer que a isto se liga; reúne os mais altos valores de energia atual." (*Obr. cit.*, loc. cit.)

Por maior que seja a divergência entre as duas concepções, todavia não se deve entender que uma suprima a outra em seu conjunto. Pelo contrário a hipótese da *condensação* apenas em parte suprime a hipótese da *vibração*, ou antes apenas a modifica: é uma ideia que vem em complemento de outra ideia, é a obra do pensamento em seu desenvolvimento natural. São eliminados certos princípios inadmissíveis da teoria da substância cinética, e é completada ou enlarguecida a noção da substância pela introdução de princípios novos. Haeckel reconhece, entretanto, que a física moderna, embora *timidamente*, continua ainda ligada à velha teoria da vibração, à noção da ação imediata a distância e da eterna vibração dos átomos mortos no espaço, rejeitando, portanto, a teoria picnótica; mas pensa que esta última há de se impor, quando resultar de uma combinação das duas teorias a supressão das lacunas porventura existentes em uma e outra. No seu entender, desde logo devem ser deduzidos da teoria da substância picnótica e aceitos como verdadeiros os seguintes princípios, indispensáveis a uma concepção verdadeiramente monista da substância e aplicáveis a todo o domínio da natureza orgânica e inorgânica:

1º) Os dois elementos principais da substância, o éter e a massa, não são mortos, nem se movem somente por forças exteriores: pelo contrário possuem a sensação e a vontade (naturalmente no mais baixo grau);

experimentam prazer na condensação, desprazer na tensão; tendem para a primeira e lutam contra a segunda.

2º) Não há espaço vácuo: a parte do espaço infinito que não é ocupada pelos átomos-massas é preenchida pelo éter.

3º) Não há ação imediata à distância através do espaço vácuo; toda a ação das massas corpóreas, uma sobre outra, resulta ou de um contato imediato, por aproximação das massas, ou de uma transmissão pelo éter.

A esta distinção entre a teoria cinética e a teoria picnótica, outra distinção ainda mais importante se segue: é a distinção na substância entre a matéria ponderável (a massa ou matéria pesada, corpórea) e a matéria imponderável ou o éter.

A matéria ponderável é a matéria propriamente dita, o conjunto dos corpos. A química analítica os decompõe em seus elementos, resultando daí a distinção entre os corpos simples e os corpos compostos. Os segundos são as múltiplas variações, as inúmeras modalidades em que se resolve a substância cósmica; os primeiros são as substâncias elementares, os princípios constitutivos da matéria. Reconhece-se hoje a existência de cerca de setenta corpos simples; uns mais, outros menos importantes; uns existentes em grande quantidade e por toda a parte; outros, mais raros e encontrados em condições mais restritas. Haeckel pensa que estes corpos simples, que estes princípios elementares não são *espécies absolutamente fixas de matéria*, grandezas eternamente constantes. Notam-se entre alguns deles certas analogias, certo *parentesco*, de maneira que são ordinariamente repartidos formando grupos. Estas analogias, este parentesco, resultam provavelmente da identidade de certos componentes mais simples em que se resolvem os corpos elementares, do mesmo modo que no reino vegetal e animal o parentesco entre formas análogas resulta da descendência comum de formas ancestrais mais simples. Haeckel chega mesmo a estabelecer, fundado nas especulações de Wendt, Preyer e Crookes, que as variações entre os corpos resultam somente das diferenças de combinações; sendo que, se fosse possível levar a análise até o fim, todos se resolveriam num princípio único, a *matéria primeira*, o princípio fundamental constitutivo dos corpos. Haeckel dá um nome a este princípio: é o protil, que é um só e o mesmo, mas produz, por simples mudança de combinação, a variedade dos corpos.

A análise não se limita a decompor os corpos compostos em corpos simples; decompõe também os corpos simples em moléculas; decompõe as moléculas em átomos. A concepção atomística constitui, pois, uma parte essencial do monismo. Os corpos se explicam por composição de átomos. Há o espaço e os átomos. Estes últimos se combinam formando os corpos simples e os corpos simples ainda se combinam formando os corpos compostos, e é assim que tudo se explica. Foi a doutrina proposta já em forma rudimentar, há mais de dois mil anos, por Leucipe, Demócrito, Epicuro, Lucrécio; completada por Descartes, Hobbes, Leibniz e outros; e a que deu o que se pode chamar um *fundamento empírico*, o químico inglês Dalton, com o estabelecimento da "lei das proporções simples e múltiplas" na formação das combinações químicas. Foi determinado o *peso atômico dos elementos*, e assim fundada uma *base exata*, segura, inabalável para as novas teorias químicas. E os átomos, segundo Haeckel, não são simplesmente pequenas massas de matéria mortas, mas partículas elementares vivas, dotadas de forças de atração e repulsão. É o que se pode chamar a energia cinética e a energia potencial dos átomos, a primeira, chamada pela física moderna, *força viva*, e a segunda, *força de tensão*. De maneira que não são os átomos capazes somente de movimento, mas também de sensação e vontade, sendo que é por sentimento que se unem ou se repelem, não se podendo explicar por outra forma as *afinidades eletivas* dos elementos. O filósofo lembra a propósito um pensamento de Goethe que compara a paixão que liga dois amantes com a força que liga dois ou mais elementos em uma combinação química. "A irresistível paixão que arrasta Eduardo para a simpática Otília, Páris para Helena", diz ele, "e que triunfa de todos os obstáculos da razão e da moral, é a mesma poderosa força de atração *inconsciente* que, na fecundação dos ovos animais ou vegetais, leva o espermatozóide vivo a penetrar no óvulo; é ainda o mesmo movimento violento pelo qual dois átomos de hidrogênio e um átomo de oxigênio são levados a se unir, formando uma molécula d'água. Esta *unidade das afinidades eletivas em toda a natureza*, desde o mais simples processo químico até os mais complicados romances de amor, foi reconhecida desde o V século antes de Cristo pelo grande filósofo naturalista grego, Empédocles, em sua doutrina do amor e do ódio dos elementos. E é o que foi confirmado pelos interessantes progressos da *psicologia celular* cuja alta importância apenas

há trinta anos tem sido entrevista. Nós aí apoiamos nossa convicção de que já os *átomos* possuem, sob sua forma mais simples, a sensação e a vontade ou antes: o sentimento (*aesthesis*), e o esforço (*tropesis*), isto é, uma alma universal sob sua forma mais primitiva."

Mas como se explica a aproximação destes elementos através do espaço, como se explica o seu movimento no vácuo? Aqui aparece um elemento novo. É que os espaços existentes entre os diferentes centros da matéria pesada são ocupados pela *matéria imponderável*, pelo *éter*. "Não há em parte alguma espaço vácuo", diz Haeckel, "e por toda a parte os átomos primitivos da matéria ponderável ou da massa pesada são separados pelo éter universal, homogêneo, espalhado no espaço universal. Este éter, mui subtil e ligeiro, senão imponderável, produz por suas ondulações todos os fenômenos de luz e de calor, de eletricidade e de magnetismo. Pode-se representá-lo ou como uma substância contínua, enchendo o intervalo entre os átomos, ou como composto, também ele, de partículas discretas. Seria preciso então atribuir a estes átomos do éter uma força intrínseca de repulsão, em oposição com a força de atração inerente aos átomos da matéria ponderável. É pela atração de uns e pela repulsão dos outros que, por sua vez, se deveria explicar toda a mecânica da vida universal."[29]

"A existência do éter como matéria real", afirma Haeckel, "é hoje (desde doze anos) um fato positivo. Há quem ainda continue a dizer que o éter é uma 'pura hipótese'; e esta falsa afirmação é repetida não somente por filósofos e escritores populares que não estão ao corrente dos fatos, mas ainda por alguns *prudentes físicos exatos*. Entretanto a existência do éter prova-se por inumeráveis experiências (sobretudo de ótica e de eletricidade), tão real e perfeitamente quanto se prova a realidade da matéria ponderável pelo peso e pela medida, por experiências mecânicas e por experiências químicas. Há poucos anos ainda, o éter cósmico parecia para a maior parte dos sábios uma substância imponderável, de que nada propriamente se sabia, e que somente era preciso admitir, de uma maneira provisória, como hipótese cujo socorro era necessário. Isto completamente mudou desde que Henri Hertz (1888) nos esclareceu a natureza da força

---

29 *Le monisme, lien entre la religion et la science*; trad. de Vacher de Lapouge, pág. 17.

elétrica. Por suas belas experiências ele verificou a previsão de Faraday – que a luz e o calor, a eletricidade e o magnetismo eram manifestações propriamente aparentadas de um só grupo de forças, resultantes de vibrações transversais do éter. A luz mesma, de qualquer natureza que seja, é sempre e por toda a parte uma manifestação elétrica. O éter não é mais hipotético, podendo a sua existência, a cada instante, se tornar manifesta por experiências elétricas e óticas. Conhecemos a extensão das ondas luminosas e das ondas elétricas. Ainda mais; certos físicos acreditam poder também avaliar aproximadamente a densidade do éter. Quando por meio de uma máquina pneumática retiramos de um vaso de vidro a quantidade de massa de ar atmosférico, à exceção de um ligeiro resíduo, a quantidade de luz fica invariável dentro: vemos éter em vibração!" (Loc. cit.)

Henri Hertz sustenta que o domínio da eletricidade se estende à natureza inteira. "Ele nos toca a nós mesmos", diz ele; "nós temos realmente um órgão elétrico – o olho. De um lado encontramos a questão da ação imediata a distância. Em outra direção encontramos o problema da natureza da eletricidade. E imediatamente conexo com este problema levanta-se a questão capital da essência do éter, das propriedades do meio que enche o espaço, de sua estrutura, de seu repouso ou de seu movimento, de sua infinidade ou de seus limites. De mais a mais parece que este problema domina todos os outros, que o conhecimento do éter deve tornar acessível o das cousas imponderáveis, e bem assim a essência da antiga matéria mesma e de suas qualidades mais íntimas, o peso e a inércia. E a física atual aborda esta questão: se por acaso tudo o que existe não foi criado pelo éter." "A isto", observa Haeckel, "já deram resposta afirmativa alguns filósofos monistas; exemplo: C. Vogt, em sua obra – *Das Wessen der Electricitat und der Magnetismus auf Grund eines einheitlichen Substanzbegriffes*. Vogt efetivamente considera os átomos de massa ou átomos primitivos da teoria cinética da matéria, como centros individualizados de concentração da substância contínua que enche, sem intervalo, o universo inteiro. A parte móvel, elástica, desta substância, compreendida entre os átomos e espalhada em todo o universo, é o éter. A vistas análogas chegara já, antes mesmo das experiências de Hertz, sobre o terreno da física matemática, Georg Helm de Dresde, em sua publicação – *Ueber die Vermittelung der Fernwirkungen durch den Aether*. Georg Helm mostra que, para a explicação da

ação a distância e da irradiação, basta admitir o éter, isto é, que para estes fenômenos todas as qualidades que podem ser atribuídas a uma matéria são sem influência, exceto a de ser móvel, ou que no conceito do éter não é útil fazer entrar outra cousa, além da mobilidade."[30]

O éter é, pois, o princípio criador, o éter é Deus. Também Haeckel afirma positivamente: "A teoria do éter tomada como base de fé nos pode fornecer uma forma racional de religião, opondo-se ao éter universal e móvel, divindade criadora, a massa inerte e pesada, matéria da criação."[31] Ele apresenta estas ideias em forma esquemática, de maneira a deixar inteiramente fora de dúvida a identificação do éter com a divindade. Tudo se reduz ao seguinte: o universo = substância = cosmos, compreende: 1º) o éter universal = espírito = substância móvel e ativa; 2º) a massa universal = corpo = substância inerte e passiva.

O éter ou a substância ativa é dotado de capacidade vibratória. Funções principais: eletricidade, magnetismo, luz, calor. Estrutura: elástica, não composta de átomos. Teosofia: Deus criador, incessantemente em ação. *Ação do espaço universal.*

A massa ou a substância passiva é dominada pela força de inércia. Funções principais: gravidade, inércia, afinidade eletiva química. Estrutura: atômica, substância descontínua não elástica, composta de átomos. Teosofia: universo criado, formado passivamente. *Efeito da condensação do espaço*.[32]

Eis, pois, Haeckel, intransigente e livre-pensador, um dos mais notáveis representantes do materialismo contemporâneo, teosofista e deísta! Deus é o éter – eis a última afirmação de sua filosofia monista. É para admirar que tenha causado uma certa estranheza a afirmação que ousei avançar em 1891 na primeria parte desta obra: Deus é a luz. Uma cousa corresponde à outra, porquanto é pelo éter que a luz se explica, sendo corrente na óptica moderna a ideia de que a luz não é senão a sensação produzida pelas condulações das moléculas do éter, do mesmo modo que o som é a sensação produzida pelas ondulações das moléculas do ar. Sabe-

---

30 Haeckel. *Le monisme*, nota 12.
31 *Le monisme*, pág. 18.
32 *Le monisme,* nota 14.

se com quanta dificuldade se teve de lutar para chegar ao estabelecimento desta doutrina. "O estudo da luz", diz Bourdeau, "levanta problemas que por muito tempo fizeram o desespero dos físicos." E Newton dizia: *Nihil luce obscurius*. Mas hoje ninguém desconhece: a interpretação da luz pelas ondulações do éter é uma doutrina triunfante. De maneira que dizendo-se: – Deus é a luz –, isto significa a mesma cousa que dizer: – Deus é o éter –, com esta única diferença: que a noção da luz é mais clara, mais precisa, mais facilmente compreensível. E eu não apresentei uma ideia inteiramente nova e estranha, porquanto S. Tomás de Aquino, o mais autorizado representante da fé revelada, já havia dito positivamente: – Deus é a luz.[33]

Henri Hertz havia dito em 1889: "O olho é o órgão elétrico." Eu disse em 1891: – O olho é o órgão da percepção divina. Agora vem Haeckel e acentua: – Deus é o éter. É uma singular coincidência. Mas o que é digno de nota é que é do seio mesmo do materialismo que surge, mais uma vez, a ideia de Deus, como se vê aqui pelo órgão de Haeckel, do mesmo modo que foi também do seio do materialismo que surgiu também nos nossos dias, pelo órgão de Frederico Nietzsche, a noção da imortalidade, com a ideia da *volta eterna*.

Esta questão é gravíssima, por onde se vê que "a colossal questão da natureza do éter", como a chama Henri Hertz, encerra o ponto capital do problema do universo. Todavia pouco se sabe sobre a verdadeira significação deste princípio. Pode-se considerar como um fato positivo a existência do éter, mas nada se pode ainda afirmar sobre a sua constituição e essência. Conhecem-se os seus efeitos maravilhosos; mas ainda não se pôde determinar com segurança a sua verdadeira natureza.

Haeckel, não obstante, acredita poder estabelecer com relação ao éter os seguintes princípios:

1º) O éter enche, sob forma de *matéria contínua*, todo o espaço cósmico, enquanto este não é ocupado pela massa (ou matéria ponderável); preenche, além disto, todos os intervalos deixados entre os átomos desta.

2º) O éter não possui provavelmente ainda nenhum *quimismo* e não é composto de átomos como a massa; admitindo que seja composto de

33 A. Gratry, tomo I, cap. VI – V.

átomos idênticos, infinitamente pequenos (por exemplo, de pequenas esferas de éter da mesma grandeza), neste caso dever-se-ia admitir também que entre estes ainda existe outra cousa, o *espaço vácuo*, ou um terceiro *medium* inteiramente desconhecido, um *interéter* todo hipotético; o problema de sua essência levantaria as mesmas dificuldades que quando se tratasse do éter (*in infinitum*).

3º) Não sendo mais possível, no estado atual da ciência, a hipótese de um espaço vácuo e de uma ação imediata a distância (ou pelo menos não levando esta hipótese a nenhuma clara concepção monista), é preciso admitir uma estrutura particular do éter que não seria atomística como a da massa ponderável e que se poderia provisoriamente conceber (sem definição mais precisa) como uma estrutura etérica ou dinâmica.

4º) O estado de agregado do éter, por consequência desta hipótese, seria igualmente particular e diferente do da massa; não seria gasoso, nem sólido, como o sustentam alguns físicos; o melhor modo de representá-lo seria talvez comparando-o a uma espécie de geléia infinitamente tênue, elástica, e ligeira.

5º) O éter é uma *matéria imponderável*, isto no sentido de que não possuímos meio algum para determinar experimentalmente o seu peso: e se ele realmente tem algum peso, o que é mui verossímil, este peso é infinitamente pequeno e escapa à medida de nossas mais finas balanças. Alguns físicos têm procurado calcular o peso do éter segundo a energia das ondas luminosas; acharam que era quinze trilhões de vezes menor que o do ar atmosférico; em todo o caso uma esfera de éter do mesmo tamanho que a terra pesaria ao menos 250 libras (?).

6º) O estado de agregado do éter pode provavelmente (em virtude da teoria picnótica), em condições determinadas por uma condensação crescente, passar ao estado gasoso da massa, do mesmo modo que esta, por um resfriamento crescente, se poderá tornar líquida e em seguida sólida.

7º) Estes estados de agregado da matéria se ordenam por conseguinte (o que é muito importante para a *cosmogenia* monista), segundo uma série genética contínua, podendo-se distinguir cinco momentos: 1º) o estado etérico; 2º) o gasoso; 3º) o líquido; 4º) o líquido-sólido (no plasma vivo); 5º) o estado sólido.

8º) O éter é infinito e incomensurável, como o espaço por ele ocupado; está eternamente em movimento. Este *motus* próprio do éter (como quer que se conceba, como vibração, como tensão, como condensação, etc.), em reciprocidade de ação com os movimentos da massa (gravitação), é a causa última de todos os fenômenos.

Dando-se ao éter todas estas extraordinárias propriedades, logo se compreende que é dele que tudo parte, que é para ele que tudo volta, não se podendo recorrer a outro princípio de explicação, uma vez se cogitando de interpretar a verdadeira natureza da causa última das cousas. O éter é a fonte de onde, em última análise, emanam todas as cousas; o éter é o princípio supremo. Quer tudo isto dizer: o éter é Deus.

Temos, pois, Haeckel teísta! Parece bem estranho, não é assim? Entretanto o fato é este mesmo. É verdade, porém, que este teísmo pouco adianta para os teólogos, nem há aí ganho de causa para a teologia, porque o filósofo não só identifica o seu teísmo com o panteísmo, como, de mais a mais, identifica o panteísmo com o ateísmo. "Não há Deus, nem deuses", diz ele, "se designamos por este termo seres pessoais existentes fora da natureza." E desenvolvendo esta ideia, observa que esta *concepção ateísta* coincide, quanto aos pontos essenciais, com o *monismo* ou *panteísmo* das ciências naturais, sendo que apenas se distingue neste ponto: que lhe dá uma expressão diferente, pondo em evidência o lado negativo dessa doutrina, isto é, a não existência da divindade extramundana ou sobrenatural. É no mesmo sentido que Schopenhauer disse: "O panteísmo não é senão um ateísmo polido. A verdade do panteísmo consiste na supressão da oposição dualista entre Deus e o mundo, na constatação de que o mundo existe em virtude de sua força interna e por si mesmo."

E justificando o ateísmo, é nestes termos que Haeckel se exprime: "Durante toda a Idade Média, sob a tirania sanguinolenta do papismo, o ateísmo foi perseguido pelo ferro e pelo fogo como a forma a mais aterradora de concepção do universo. Como no Evangelho o *ateu* é completamente identificado ao mau, sendo ameaçado na vida eterna – por uma simples *falta de fé* – das penas do Inferno e da condenação eterna, compreende-se que todo o bom cristão tenha evitado cuidadosamente a menor suspeita de ateísmo. É desgraçadamente uma opinião, ainda hoje acreditada em muitos meios. O naturalista ateu que consagra suas forças

e sua vida à busca da verdade é tido, de antemão, por capaz de tudo o que é mal; o devoto teísta que assiste sem pensamento a todas as cerimônias vácuas do culto papista passa já, somente por causa disto, por um bom cidadão, mesmo quando não representa sua *crença* nenhum pensamento, e mesmo quando, ao lado disto, pratique a moral mais repreensível. Este erro não se explicará senão no século XX, quando a superstição ceder, de mais a mais, o passo ao conhecimento da natureza pela razão e à *convicção monista da unidade de Deus e do mundo*."[34]

É o ponto de vista de Spinoza. Deus é identificado com a natureza. Deus e o mundo são uma só e mesma cousa. É a solução monística do problema teológico, identificado, neste caso, com o problema cosmológico. Mas em Spinoza, sendo admitida e sustentada com a máxima energia esta identificação, nota-se entretanto, que é a ideia de Deus que predomina. Pode-se dizer, segundo o espírito de sua doutrina, que Deus absorve o mundo. "Tudo o que é", diz ele, "é em Deus; e nada pode existir, nem ser concebido sem Deus." (*Ética*, I. Prop. 15.) É um princípio perfeitamente conciliável com a ideia de S. Paulo: *In Deo vivimus, movemur et sumus*. Em Haeckel dá-se o contrário. No seu pensamento, em vez de ser Deus que absorve o mundo, é, pelo contrário, o mundo que absorve Deus. É deste modo que para ele o panteísmo se resolve em ateísmo, ao mesmo tempo em que o monismo se resolve em materialismo, sendo adotada com o máximo rigor a intuição mecânica da natureza, e negado em toda a extensão da existência o princípio da liberdade. Haeckel emprega mesmo a frase: *niemals frei*; e assim se deve entender em toda a natureza, não somente na ordem dos fenômenos naturais propriamente ditos, mas também na ordem da atividade humana.

VI

Estabelecido por esta forma o monismo, um problema novo se levanta, e vem a ser: como se deve, uma vez adotada a ideia de uma substância única, compreender e explicar a variedade infinita dos fenômenos?

34 *Os enigmas do universo*, cap. XV.

Em outros termos: como se deve, pela interpretação monística da natureza, compreender e explicar a gênese das cousas?

É o que passamos a examinar. Isto equivale a dizer que passamos, na linguagem de Spinoza: da substância para os modos; na linguagem de Kant: do número para os fenômenos, da "cousa em si" para a aparência; na de Hegel: da ideia para a realidade; na de Fichte: do *eu* para o *não-eu*; na de Schopenhauer: da vontade para a representação; na de outros: do absoluto para o relativo; em termos monistas: da unidade para a multiplicidade. Eu diria: é a passagem do pensamento para o movimento. No sistema de Haeckel é a transição do monismo para a teoria da evolução. É a questão das relações entre o infinito e o finito, o problema da gênese cósmica, a questão da criação, "o maior e o mais difícil entre todos os enigmas", no dizer de Haeckel.

Tudo, porém, se pode resolver muito facilmente e quase que se pode dizer, por uma simples penada, uma vez adotada a fórmula mágica: *evolução*. Quer dizer: existe uma substância única. Mas esta substância única está sempre em movimento. Ora, o movimento se resolve em transformação e é precisamente à série contínua de transformações da substância que se dá o nome de evolução. Eis, pois, a chave para a solução do problema: tudo se forma e tudo se deve explicar por evolução.

Realmente a cousa é cômoda e, para quem se contenta com os fantasmas de nossa imaginação, parece até razoável. Trata-se de um processo dialético muito simples e no qual basta distinguir os seguintes momentos: 1º) há uma substância única; 2º) esta substância está sempre em movimento; 3º) este movimento se resolve em evolução; 4º) esta evolução se resolve em transformação; 5º) e é esta transformação que produz a multiplicidade no seio da unidade. É, pois, por evolução que se explica a variedade das cousas. Não é simples, não é lógico, não é racional? Só resta admirar que se tenha levado tanto tempo para chegar ao conhecimento de uma cousa tão clara. E resulta daí uma arte nova, uma moral nova, uma religião nova. Trata-se efetivamente de uma fórmula que tem o poder de uma vareta mágica. Mas quem não vê que tudo isto não passa de uma fórmula oca que em rigor nada explica, justificando-se assim plenamente a afirmação que avancei no começo deste trabalho? Eu disse efetivamente: – a teoria da evolução é falsa. Digo mais: é uma teoria que nada explica,

uma concepção meramente fantástica, um jogo de fórmulas ocas. E para prová-lo, basta indicar os fatos e distinguir as ideias. Nem há para isto necessidade de grande esforço. Trata-se de uma cousa que cada um poderá verificar por si mesmo. Basta que se dê ao sistema a sua verdadeira e legítima interpretação, determinando o sentido rigoroso e preciso dos conceitos com que é arquitetado. É o que acredito já está feito, nem me parece que haja necessidade de insistir, tratando particularmente de Haeckel, uma vez que do princípio, ou mais precisamente, da chamada lei de evolução, já apresentei uma exposição bastante minuciosa, a propósito de Spencer; e aqui a doutrina é a mesma, nada tendo sido alterado, em essência, quanto às ideias fundamentais.

Eu poderia, pois, dar por completo e terminado o meu exame. Mas acontece que em Haeckel a exposição é mais simples e mais clara. Já não se fala em passagem do homogêneo ao heterogêneo, do indefinido ao definido, do incoerente ao coerente; não se faz a decomposição da lei geral em leis complementares; não se fala em instabilidade do homogêneo, em ritmo do movimento, em multiplicação dos efeitos. Numa palavra: é desembaraçada a doutrina do complicado aparelho lógico, da variada e mal definida tecnologia de Spencer. E assim se pode dizer que aparecem mais a nu as ideias, tornando-se mais fácil a crítica e mais patente a improcedência ou ineficácia, ou pelo menos a deficiência do princípio que se pretende levantar à categoria de lei suprema do cosmos.

Consideremos, pois, em particular, a exposição do filósofo monista. Haeckel começa apresentando em face uma da outra as duas grandes doutrinas da criação (produção do mundo por ação de um poder estranho ao mesmo mundo, por ação de um Deus sobrenatural) e da evolução (produção do mundo por ação das forças mesmas do cosmos). A primeira é o dualismo identificado com a concepção teleológica; a segunda é o monismo identificado com a concepção mecânica.

A doutrina da criação funda-se nas cosmogonias e nos mitos religiosos. Traz o caráter do sobrenatural, do maravilhoso ou transcendente. Adota o milagre e se alia ao *antropismo*, sendo que a criação do universo por Deus é explicada à maneira das criações humanas. Quer dizer: assim como o homem, em todas as suas produções, primeiro concebe, depois executa, sendo que sempre que produz, produz em vista de um fim; do

mesmo modo o Deus criador, na produção do mundo, deve ter obrado conforme um plano e para algum fim (*teleologia*). Por onde se vê que a ideia de Deus é sempre antropomórfica, tratando-se, pois, como diz Haeckel, de um *criatismo antropístico*. A esta doutrina que é explicada como obra da imaginação, Haeckel opõe a doutrina da evolução que é apresentada como obra da experiência e da ciência. É uma doutrina nova; mas os germens de sua elaboração remontam a um longínquo passado, sendo que há mais de dois mil anos numerosas tentativas foram feitas para substituir os mitos em que se resolve a doutrina da criação por uma teoria racional, tendente a explicar a produção do mundo por causas naturais. É assim que são apresentados como precursores da teoria da evolução: em primeiro lugar os filósofos jônios; depois, Demócrito, Heráclito, Empédocles, Aristóteles, Lucrécio, etc. Estas tentativas, porém, por mais valiosas que tenham sido, sendo que "em parte nos surpreendem por suas intuições luminosas", contudo não chegaram a prevalecer: faltava-lhes, para isto, antes de tudo, este terreno sólido da especulação científica que não foi compreendida senão pelas inumeráveis observações e experiências dos tempos modernos; depois se seguiu à civilização antiga a Idade Média e, durante este período, devido à "supremacia do papismo", a busca científica ficou estacionária. "A tortura e as fogueiras da inquisição", diz Haeckel, "velavam para que a fé incondicionada na mitologia hebraica de Moisés ficasse como a resposta definitiva às questões concernentes à criação. Mesmo os fenômenos que convidavam à observação imediata dos fatos embriológicos: o desenvolvimento dos animais e das plantas, a embriologia do homem, passavam desapercebidos e não excitavam senão raramente o interesse de alguns observadores dominados pela sede de saber; mas suas descobertas ficavam ignoradas ou perdidas. Aliás, estava, de antemão, trancado o caminho a toda a verdadeira ciência do desenvolvimento natural, pela teoria reinante da *preformação*, pelo dogma de que a forma e a estrutura característica de cada espécie animal ou vegetal são já preformadas no gérmen." (Cap. XIII.)

Esta doutrina, entretanto, tem ainda hoje defensores na alta especulação científica e foi recentemente adotada por dois grandes representantes do livre-pensamento: por Du Bois-Reymond em sua última conferência (sobre o neovitalismo, 1894) citada por Haeckel, e pelo botânico de Kiel, J. Reinke, em seu livro – *Die Welt als That*, publicado em 1899, obra

em que o próprio Haeckel reconhece uma "clareza e um rigor lógico dignos de elogios." O primeiro defende o *criatismo*, sustentando que a única concepção digna da onipotência divina é a que consiste em pensar que ela, desde tempo imemorial, criou, por *um só ato de criação*, toda a matéria. O segundo defende o *puro dualismo cosmológico*, devendo-se acrescentar às forças fisicoquímicas que dominam na natureza inorgânica, as forças inteligentes, as *forças dominantes* que têm o seu império na natureza orgânica.

Combatendo a solução do problema do universo pelo princípio da criação, Haeckel se limita, já na sua *História da criação natural*, às reflexões que se seguem: "O naturalista é tão impotente para se representar a origem, quanto a destruição da matéria; é por isto que considera a quantidade de matéria existente como um fato dado. Se alguém experimenta a necessidade de se figurar a origem desta matéria como a obra de uma atividade criadora sobrenatural, de uma força criadora existente fora da matéria, nada temos com isto. Limitamo-nos a observar que daí não resulta a menor parcela para o conhecimento científico da natureza. Esta ideia de uma força imaterial criando, no começo, a matéria, é um artigo de fé, que nada tem de comum com a ciência humana. *Onde começa a fé, aí termina a ciência*. São dois modos de atividade do espírito claramente distintos, um do outro. A fé nasce da imaginação poética; o saber é produzido pela razão humana perscrutando o mundo exterior. Colher os frutos benéficos da árvore do saber, – eis o objeto da ciência; pouco lhe importa que suas conquistas prejudiquem ou não as fantasias da fé."[35]

Posto assim de lado o princípio da criação, como doutrina de fé, hoje incompatível com as leis fundamentais proclamadas pela ciência, mais particularmente com a lei da conservação da força e com a lei da conservação da matéria, só resta a teoria da evolução, como explicação da gênese do mundo. É uma explicação da origem do universo, sem nenhuma intervenção de qualquer inteligência ou vontade, e só por ação das forças cósmicas. Tudo se explica por evolução, isto é, por transformação de elementos anteriores; por maneira que qualquer cousa que se encontra na existência, já existiu anteriormente sob outra forma, permanecendo, entre-

35 *História da criação natural*, primeira lição.

tanto, em quantidade sempre constante, a substância geral de que todas as formas particulares que passam e desaparecem não são senão modalidades acidentais. É assim que se explica a gênese cósmica (*cosmogenia*), a origem da Terra (*geogenia*), a formação dos organismos (*biogenia*), a origem do homem (*antropogenia*). É a doutrina destinada, segundo Haeckel, a servir como base para uma fé nova: a fé natural em oposição com a fé revelada; doutrina, como vimos, já pressentida pelos gregos e romanos, claramente prevista por Goethe, formulada há mais de um século por Lamarck e definitivamente estabelecida por Darwin.

Estudando o que chama a cosmogenia monista, Haeckel se reporta à *História natural geral e teoria do céu* de Kant e à *Exposição do sistema do mundo* e à *Mecânica celeste* de Laplace. É o que igualmente fez, como já vimos, Spencer. Os princípios de Kant e Laplace são assim apresentados como uma interpretação mecânica da origem do Sol e dos planetas. Estes se formaram por condensação de uma nebulosa; e como o Sol é apenas uma estrela, é do mesmo modo que se explicam todas as estrelas. E este processo não se dá uma só vez, mas indefinidamente se reproduz, sendo de notar que assim se deve entender, não somente considerando cada mundo em particular, mas considerando-se o conjunto dos mundos. É assim que, enquanto em certas partes do espaço infinito nebulosas em rotação dão nascimento a mundos que evoluem, em outras partes mundos resfriados e mortos se desagregam, e ou porque sofram a ação de forças estranhas, ou porque se entrechoquem, se disseminam em poeira, e voltam ao estado de nebulosas difusas. São mundos que começam. É a ideia da *volta eterna*.

Isto se justifica, segundo Haeckel, pela lei de substância que dá o movimento como uma propriedade imanente e original da matéria, e é confirmado pelos progressos da astronomia e da física. É assim que a análise espectral nos demonstra não somente que os mundos inumeráveis que enchem o espaço infinito são feitos da mesma matéria que o nosso Sol e a nossa Terra; mas ainda que se acham em estádios diferentes de sua evolução. A mesma análise espectral nos habilita a adquirir conhecimentos que o telescópio não poderia fornecer sobre o movimento e a distância dos astros. O telescópio mesmo se aperfeiçoou e auxiliado pela fotografia aumenta consideravelmente a soma das observações e descobertas. Reconhece-se a grande importância dos pequenos corpos espalhados em quantidade inu-

merável entre os astros. Conhece-se melhor a significação dos cometas, das estrelas cadentes, das aglomerações de estrelas, das nebulosas. Descobriu-se que as órbitas traçadas pelos inúmeros corpos celestes são variáveis e em parte irregulares. Tudo isto vem em confirmação da doutrina. Depois uma grande luz é trazida por descobertas feitas em outros domínios, sobretudo em óptica e em eletricidade. E por último, como termo de uma série contínua de descobertas e revelações, vem a teoria do éter. "De todos estes imensos progressos da astronomia e da física", diz ele, "que se esclarecem e se completam, uns pelos outros, uma série de conclusões infinitamente importantes decorrem relativamente à composição e à evolução do cosmos, à estabilidade e à variabilidade da substância."

O filósofo apresenta em resumo as suas conclusões sobre a cosmogonia monista, formulando os seguintes princípios:

1º) O espaço é infinitamente grande e ilimitado; nunca é vácuo, mas por toda a parte cheio de substância.

2º) O tempo é do mesmo modo infinito e ilimitado; não tem nem começo, nem fim.

3º) A substância, por toda a parte e em todo o tempo, se acha em estado de mudança contínua: em parte alguma há repouso perfeito, mas com toda a mudança e com todo o movimento, permanece sempre a mesma a quantidade infinita de matéria e de energia existente.

4º) O movimento da substância no cosmos é um círculo eterno, com fases de evolução, repetindo-se periodicamente.

5º) Estas fases constituem uma alternativa periódica de *condições de agregado*, a principal sendo a diferenciação primária da massa e do éter (a ergonomia da matéria ponderável e imponderável).

6º) Esta diferenciação é fundada sobre uma condensação crescente da matéria, formando-se inumeráveis pequenos centros de condensação cujas causas eficientes são as propriedades originais e imanentes da substância: o sentimento e o esforço.

7º) Enquanto numa parte do espaço, por este processo picnótico, pequenos corpos celestes, depois maiores, se produzem, aumentando de tensão o éter que está entre eles, em outra parte do espaço se produz ao mesmo tempo o processo inverso: a destruição dos corpos celestes que vêm a se entrechocar.

8º) As somas inauditas de calor produzidas, nestes processos mecânicos, pelo choque dos corpos celestes em rotação, são representadas pelas novas forças vivas que dirigem as massas de poeira cósmica produzidas, assim como a neoformação de esferas em rotação; o jogo eterno recomeça de novo.

Sobre a geogenia, conhecida a cosmogonia, pouco resta acrescentar, uma vez que "a História da evolução da Terra é apenas uma parte infinitamente pequena da do cosmos." Não obstante, é certo que a Terra foi, em particular, e durante milhares de anos, o objeto "das especulações filosóficas, e mais ainda da fantasia mitológica"; e só mui recentemente começou a ser estudada debaixo do ponto de vista científico. "Sua natureza como planeta girando em torno do Sol era já determinada pelo sistema de Copérnico (1543); Galileu, Kepler e outros grandes astrônomos fixaram matematicamente sua distância do Sol, a lei de seu movimento, etc." Kant e Laplace abriram o caminho que devia tornar patentes a sua procedência do Sol. "Mas a História ulterior de nosso planeta", acentua Haeckel, "as transformações de sua superfície, a formação dos continentes e dos mares, das montanhas e dos desertos, tudo isto, no fim do século XVIII e nos vinte primeiros anos do século XIX, não fora senão em mui pequena escala o objeto de sérias buscas científicas; contentavam-se todos, o mais das vezes, com suposições bastante incertas, ou admitiam as legendas tradicionais relativas à criação."

Datam de 1822 os primeiros trabalhos de caráter propriamente científico sobre a formação e desenvolvimento do nosso planeta. Veio em primeiro lugar a grande obra de K. Hoff de Gotha – *História das mudanças naturais da superfície da terra demonstradas pela tradição* (4 vols. 1822-1834). Vieram depois os *Princípios de geologia* (1830) de C. Lyell; as importantes buscas geogenéticas de M. Humboldt e L. Buch, de G. Beschof e E. Suss e muitos outros geólogos modernos. Foram K. Hoff e C. Lyell que abriram o caminho, sendo de notar que os princípios deste último estão, como se sabe, em relação mui direta com as doutrinas de Darwin. Para um estudo profundo da História da Terra e dos imensos progressos realizados pela geologia dinâmica e histórica, Haeckel indica as obras de Suss, Neumayr, Credner e J. Walther.

Resta considerar a biogenia, e a antropogenia monista. Aí seria inútil querer reproduzir o trabalho do grande pensador. Foi sobre este assunto, em especial, que ele publicou as suas maiores obras: *Morfologia geral* (1866), a *História da criação natural* (1868), a *Antropogenia* (1874), etc. Temos Haeckel no seu domínio próprio. O seu ponto de vista é este: a vida deve ser interpretada, como todo o resto da natureza, debaixo do ponto de vista puramente mecânico. Foi por simples ação das forças mesmas existentes no cosmos e sem nenhuma intervenção de qualquer vontade ou poder sobrenatural que saiu, em um certo momento do desenvolvimento natural da Terra, da matéria, a vida animal; e foi do mesmo modo que saiu, do seio da vida animal, o homem.

Capítulo VI

A TEORIA DA EVOLUÇÃO COMO FORMA MODERNA DO MATERIALISMO

ESTÁ terminado o estudo sobre a teoria da evolução. Creio ter apresentado a doutrina em suas ideias capitais. Cumpre agora fazer a crítica do sistema. Nesta serei breve. Nem tenho necessidade de me alongar, pois a minha exposição foi ao mesmo tempo analítica e crítica, e eu, à proporção que expunha, sempre tratei de mostrar a gênese da ideia, ao mesmo tempo em que nunca deixei de me esforçar por tornar patente, nos pontos essenciais, a analogia ou antagonismo dos princípios com as doutrinas tradicionais e dominantes. Resta apenas apresentar as minhas conclusões.

A conclusão geral é esta: a teoria da evolução é uma nova forma da concepção materialista do mundo: não é, pois, uma filosofia nova, mas apenas uma reprodução, em termos novos, de uma velha filosofia.

Isto pode parecer à primeira vista injustificável, pois eu mesmo tornei patente, em mais de um ponto, o caráter panteísta desta teoria; isto não somente em Haeckel, porém mesmo em Spencer. Para Spencer só pode ser objeto de nosso conhecimento a natureza, e a natureza só pode ser compreendida mecanicamente – é o materialismo; mas há também, além da natureza, o *incognoscível*, isto é, além do relativo, o absoluto. Este é que é a substância; o relativo, a natureza vem a ser apenas o conjunto das

formas acidentais, passageiras em que a substância se resolve: é a doutrina do *ser em si* e seus atributos; da substância e seus modos; é a doutrina de Spinoza: o panteísmo.

Há, porém, de Spinoza para Spencer uma diferença radical. Para Spinoza o verdadeiro conhecimento é o conhecimento da substância, do *ser em si*. No seu sistema o conhecimento das cousas particulares, o conhecimento dos modos, é o que se chama o conhecimento obscuro e indistinto; este não basta para tornar possível a liberdade, realizável somente pelo claro e distinto conhecimento, isto é, pelo conhecimento da substância, pelo conhecimento do todo universal. Vem com este conhecimento a liberdade; vem com a liberdade a perfeição moral; e vem com a perfeição moral a eterna felicidade, somente possível na posse do todo, do todo que permanece sempre o mesmo, através dos acidentes da forma. As ideias das cousas particulares são ideias obscuras, subordinadas ao contraste das oposições e à luta dos desejos; as ideias claras são as ideias das cousas na compreensão de sua eterna unidade; as primeiras dão em resultado a paixão; só as segundas explicam a liberdade; com as primeiras as cousas são separadas e distintas, e como cada cousa, de seu lado, se esforça pela conservação de si mesma, sucedendo que a cada uma se opõem todas as outras, daí resulta a luta de tudo contra tudo, a guerra universal; com as segundas todo o antagonismo das cousas particulares desaparece na unidade do todo, resultando assim a eterna harmonia, a eterna felicidade. Qualquer um poderá dizer: eu não devo em ninguém ver um inimigo, porque somos todos partes componentes de uma sã e mesma obra; e a natureza mesma que me cerca faz parte de mim e eu dela. A multiplicidade é uma aparência; a verdade é a unidade; e é só à proporção que esta compreensão se for fazendo mais clara em meu espírito que eu me tornarei feliz, pois que tudo se me apresentará como natural e legítimo. É a razão por que o grande filósofo afirma: "O mais alto bem é o conhecimento da unidade do nosso espírito com o universo." Mas isto só se pode conseguir no claro e distinto conhecimento, e o claro e distinto conhecimento é o conhecimento do todo universal, o conhecimento absoluto; mais precisamente, o conhecimento de Deus, pois o todo universal é exatamente o que Spinoza chama Deus. E como o todo universal não pode ser conhecido sem que se admire a ordem eterna a que está subordinado, em outros termos, como Deus não pode ser conhecido

sem ser amado, daí resulta que o conhecimento de Deus se resolve em amor de Deus. É a significação do amor intelectual de Deus – *amor Dei intellectualis* – de Spinoza.

Deus é a causa de tudo. Por este motivo é no conhecimento de Deus que se encontra o conhecimento de tudo. É neste sentido que se compreendem proposições como estas: "Minhas ideias claras são modos do pensamento divino; meu claro conhecimento é o pensamento divino em mim."[36]

Nosso primeiro desejo e aquele de que resultam todos os outros é o desejo da conservação própria. Daí resulta para cada um o desejo de se eternizar. Ora, eterno é somente o todo; e nós só podemos ser eternos no conhecimento, de onde se segue que o conhecimento é a nossa aspiração suprema. Mas o único conhecimento que nos pode servir, realizando a maior satisfação e o maior repouso d'alma, é o conhecimento absoluto. É nesta alta compreensão do valor moral do conhecimento que se justificam e explicam fórmulas como estas, tão comuns em Spinoza: *Substancia sive Deus sive natura; amor Dei intellectualis sive cognitio aeternae essentiae*.

Spencer nega o conhecimento absoluto. Para ele só é possível o conhecimento relativo, isto é, o conhecimento das cousas particulares, o conhecimento *obscuro, imperfeito*, na linguagem de Spinoza. É certo que admite a noção do absoluto, mas como absolutamente inacessível ao nosso conhecimento. Todas as cousas são modos de um poder incognoscível, formas relativas de um todo absoluto, *fenômenos,* em linguagem moderna: é uma ideia que liga Spencer a Spinoza; é por aí que ele se prende ao panteísmo. Spinoza já distinguira o *ser em si* e seus acidentes, a substância e seus atributos e modos. Mas ao passo que esta distinção é essencial em Spinoza e domina toda a sua doutrina, é apenas um acidente sem importância em Spencer que, entrando no desenvolvimento de suas ideias, só trata de explicar as cousas particulares, excluindo a noção da substância, da "cousa em si" e limitando todo o nosso conhecimento aos fenômenos: é o ponto de vista do positivismo. Depois expondo as suas doutrinas adota o princípio mecânico e tudo explica, em toda a extensão do conhecimento, em função

---

36 Kuno Fischer, *Geschichte der neuern philosophie*. Erster Band, zweiter Theil. 3 B, 12 C.

da matéria e da força por integração da matéria e dissipação do movimento (evolução), ou por desintegração da matéria e absorção do movimento (dissolução): é o ponto de vista do materialismo. Deste modo é ao panteísmo que se liga, uma vez que explica todas as cousas como modos de um poder incognoscível, mas desde que esse poder é incognoscível, incompreensível é a sua ação na natureza. Por conseguinte em relação às ideias essenciais do panteísmo, o seu ponto de vista é o do cepticismo. Aceita, entretanto, o ponto de vista dogmático no que tem relação com o conhecimento dos fenômenos que todos se devem explicar mecanicamente. Por onde se vê que o lado panteísta de suas teorias é inteiramente nulo; e assim o que nelas verdadeiramente se afirma e tudo domina é a concepção materialista do mundo. É a razão por que a sua noção do "incognoscível" fica inteiramente sem a menor relação com os seus princípios e sobretudo nenhuma influência exerce sobre a sua moral que em rigor é uma moral puramente materialista e utilitária.

E assim de uma só vez se verifica que Spencer é ao mesmo tempo materialista e céptico; céptico porque sustenta o princípio da relatividade do conhecimento, e limita todo o nosso conhecimento aos fenômenos, quer dizer, aos modos acidentais, às formas passageiras da existência, e é evidente que, sendo adotado este ponto de vista, todo o conhecimento é efetivamente relativo, o que quer dizer: limitado, incompleto, imperfeito; materialista porque, nesta esfera restrita a que limita todo o nosso conhecimento, adota o ponto de vista dos materialistas, e tudo compreende, interpreta e explica mecanicamente, isto é, como transformação da matéria e da força. Em Haeckel a situação é a mesma, com esta dupla diferença:

1º) que é mais claro e mais sincero em sua convicção materialista.

2º) que não aceita o princípio da relatividade e adota a interpretação pelo princípio mecânico em toda a extensão da existência.

Que o monismo de Haeckel é idêntico com o materialismo, é cousa de fácil verificação. Ele próprio o reconhece e confessa, e se adota, não obstante, para caracterizá-lo, uma denominação diferente, a denominação de *monismo* é unicamente para evitar a confusão com o materialismo moral, doutrina condenável, mas que absolutamente não se confunde com o materialismo das ciências naturais. Eis aqui como ele mesmo se explica: "Pela expressão 'materialismo' confundem-se em geral duas cousas que em

realidade e absolutamente nada têm de comum, isto é, o materialismo das ciências naturais e o materialismo moral. Qual é no fundo a pretensão do materialismo das ciências naturais que é idêntico ao nosso monismo? É simplesmente que tudo marcha no mundo por força de razões naturais, que todo o efeito tem sua causa, que toda a causa tem seu efeito. Ele submete também o conjunto de todos os fenômenos perceptíveis à lei de causalidade, isto é, à lei de conexão necessária entre os efeitos e as causas. Repudia absolutamente toda a crença no milagre e toda a ideia preconcebida de processos sobrenaturais. Para ele não há mais em parte alguma verdadeiramente metafísica; não há por toda a parte senão física. Para ele está entendido que a matéria, a forma e a força estão indissoluvelmente unidas. Em todo o vasto domínio das ciências inorgânicas, em física, em química, em mineralogia, em geologia este materialismo é tão geralmente admitido e desde tanto tempo, que ninguém poderia somente duvidar que ele aí deva ser reconhecido a bom direito. Mas não acontece o mesmo em biologia, onde de diversos lados se continua ainda a combatê-lo, sem lhe opor aliás outra cousa, a não ser o fantasma de uma força vital ou mesmo de simples dogmas teológicos." Demonstrar que também na ordem destes fenômenos a mesma interpretação deve prevalecer – tal foi precisamente o fim a que se propôs Haeckel sustentando que as mesmas "grandes leis eternas, leis de bronze" regem os fenômenos da vida dos animais e das plantas, como o crescimento dos cristais e a força de expansão do vapor aquoso. A sua concepção do mundo é, pois, francamente materialista, se bem que o seu materialismo nada tenha de comum com o materialismo ético ou moral. "Este", diz Haeckel, "tem por fim na prática da vida o prazer sensual refinado. Embriagado por um deplorável erro que lhe mostra no gozo puramente material o único meio para o homem de chegar a uma verdadeira satisfação e não achando, entretanto, esta satisfação em nenhuma forma de volúpia sensual, corre de uma a outra, consumindo-se nesta busca. Que o verdadeiro valor da vida não consiste no prazer material, mas no fato moral; que a verdadeira felicidade não reside nos bens exteriores, mas unicamente numa conduta virtuosa, é uma verdade desconhecida ao materialismo ético. É, pois, em vão que se procurará encontrar este materialismo

em naturalistas e filósofos cujo gozo supremo é a contemplação intelectual da natureza, cujo fim supremo é o conhecimento das leis naturais."[37]

Haeckel, entretanto, o encontra no luxo e opulência de muitas pessoas aparentemente religiosas, na fé simulada de muitos hipócritas que se abrigam sob a máscara da mais austera piedade, para o fim de exercer a sua tirania hierárquica e explorar os seus contemporâneos. "Incapazes de compreender a nobreza do que chamam 'a vil matéria', – eis como fala, e também o esplendor do mundo de fenômenos que ele produz; insensíveis ao encanto inesgotável da natureza, ignorantes de suas leis, fulminam a ciência natural toda inteira e os seus progressos intelectuais, tachando-a de materialismo condenável, e são entretanto eles próprios que se afundam na forma mais repelente de materialismo. Não é somente o papado infalível com seu encadeamento sem fim de crimes horríveis (Haeckel não perde ocasião de fazer explodir o seu ódio contra o papado), mas também a História moral tão vergonhosa das ortodoxias em todas as formas religiosas, que pode provar o que avançamos." *(Loc. cit.)*

O filósofo explica em seguida que é somente para evitar de futuro a confusão entre este materialismo moral e o seu materialismo científico, que julgou necessário dar ao último o nome de *monismo* ou *realismo*. "O princípio deste monismo", diz ele, "é aquele que Kant chama *princípio de mecanismo* e do qual nos diz expressamente que sem ele nenhuma ciência natural poderia existir." Fica, pois, fora de toda a dúvida que Haeckel aceita conscientemente a explicação materialista do mundo, explicação que reduz tudo a força e matéria, e nega toda e qualquer intervenção sobrenatural na ordem da natureza. Para ele, já em outra parte tive de observar,[38] o espírito mesmo é uma função da matéria, e tudo se explica no mundo físico, na ordem da inteligência e da vontade, como na ordem da natureza, mecanicamente.

Resta agora examinar como estas ideias se conciliam com o caráter panteísta de seu sistema. Sobre este ponto já me expliquei e não tenho necessidade de me alongar. É inegável que o nosso autor se liga ao pante-

---

37 *História da criação natural*, 2ª lição.

38 *Finalidade do Mundo*, 1ª parte, cap. XVII.

ísmo. Ele mesmo o diz e proclama, apregoando o mérito incomparável de Spinoza. É de Spinoza que tira a noção da substância; é de Spinoza que tira o princípio da unidade, a concepção do todo-um. São também por ele adotados os dois atributos fundamentais da substância – a extensão e o pensamento; mas transformando estes atributos em matéria e energia, logo por aí se nota o caráter mecânico de seus princípios. Em rigor e bem interpretadas as cousas, a substância é a matéria. Agora a matéria é que tem os atributos que Spinoza chama *extensão e pensamento* e que Haeckel prefere chamar *extensão e energia*. É uma transformação da fórmula *extensão e pensamento*, de Spinoza, na fórmula *força e matéria*, de Buchner, correspondendo a palavra *extensão* à ideia de matéria e a palavra *energia* à ideia de força. Quanto ao pensamento dever-se-á explicar em função da energia, isto é, como modo da força. É uma interpretação dos princípios fundamentais de Spinoza em termos puramente materialistas.

É certo que Haeckel restabelece e mantém a ideia de Deus. Ele aceita a fórmula de Spinoza – *Deus sive natura*; chama ao conjunto das forças cósmicas – o divino ser cósmico; e sustenta que esta identificação da noção do universo com a noção total de Deus é ao mesmo tempo o mais puro e o mais racional monismo e o mais intelectual, o mais abstrato monoteísmo. Faz mais do que Spinoza: sai da ideia vaga, indefinida do *todo-um* e dá uma significação mais precisa à ideia de Deus, confundindo a Divindade com o éter que é por ele elevado à categoria de princípio criador e força suprema. Mas como já vimos, este teísmo é identificado com o panteísmo, e o panteísmo é identificado com o ateísmo no sistema de nosso autor. Depois este Deus só pode agir mecanicamente. Deus é apenas a soma das forças mesmas do cosmos, o princípio ativo da matéria. Quer dizer: a matéria tem um princípio ativo – é o éter, e um princípio passivo – é a massa. Pode-se assim dizer que o éter é a matéria em sua essência. Ora, Deus é o éter. Logo Deus é a matéria em sua essência. Por onde se vê que o Deus de Haeckel não é senão a divinização da matéria, sendo assim o seu teísmo ou panteísmo idêntico com o materialismo.

Por esta apreciação geral, claramente se vê, considerando a questão em seu conjunto, que a teoria da evolução, tal como a encontramos em Haeckel e Spencer, os seus dois maiores representantes, de fato não é senão uma nova forma do materialismo. A mesma cousa se verifica analisando os

princípios e as leis em que a doutrina se resolve. Para isto basta considerar estes princípios e estas leis em face das teorias proclamadas por qualquer representante do sistema materialista. Façamos, por exemplo, a confrontação com a obra de Buchner – *Força e matéria*, – uma das exposições mais concisas, mais eloquentes e mesmo mais populares do materialismo. Isto será bastante. Veja-se a obra de Buchner.

Três são os princípios que servem de base à teoria da evolução.

Estes princípios são:

Em Spencer: a persistência da força, a indestrutibilidade da matéria, a continuidade do movimento.

Em Haeckel: a lei de substância, a conservação da matéria, a conservação da força.

Estes três princípios são rigorosamente e quase nos mesmos termos sustentados por Buchner. Consideremos cada um à parte.

1º) A persistência da força (Spencer), correspondente à lei de substância (Haeckel), equivale ao princípio da unidade e indissolubilidade da matéria e da força, sustentado por Buchner. – Tal é mesmo a ideia de que Buchner faz o ponto de partida para todas as suas cogitações. Ele começa formulando esta tese que é apresentada como uma das verdades mais simples e mais fecundas em consequências importantes: – não há matéria sem força, não há força sem matéria. Considerados separadamente, estes dois princípios, a força e a matéria, se resolvem em abstrações ou em ideias vácuas que não servem senão para pôr em evidência os dois aspectos ou as duas manifestações de um só e mesmo ser, ainda completamente desconhecido em sua essência. É que a matéria e a força não são dois princípios distintos, mas no fundo uma só e mesma cousa considerada sob dois pontos de vista diferentes. E estabelecido por esta forma o princípio, o filósofo materialista o ilustra a seu modo, submetendo a exame as inúmeras formas da existência, os inúmeros fatos da natureza, esforçando-se por mostrar que tudo vem em confirmação da verdade que estabelece. Quer dizer: formulado o princípio, o filósofo desenvolve em seguida a sua demonstração. Tal é o objeto do primeiro capítulo da obra *Força e matéria*. Seria, porém, inútil reproduzir esta demonstração. O que importa observar é unicamente isto: que Buchner parte de um princípio único, sendo assim a sua doutrina monista, embora se trate, está entendido, de um monismo de caráter rea-

lista, objetivo, mecânico. Ora, é rigorosamente a mesma cousa que fazem Spencer e Haeckel. Também estes partem de um princípio igualmente de caráter realista, objetivo, mecânico. Apenas Buchner dá a esse princípio único a dupla denominação de *força e matéria*; Spencer o chama simplesmente *força*; e Haeckel o chama *substância*. A doutrina é, pois, uma só e a mesma nos três pensadores.

2º) A indestrutibilidade da matéria, de Spencer, correspondente ao princípio da conservação da matéria, de Haeckel, é a mesma doutrina sustentada por Buchner no segundo capítulo de seu livro sob o título de imortalidade da matéria. – Aqui a analogia, já não se deve dizer simplesmente analogia, a identidade é tão manifesta, que dispensa qualquer análise. A cousa é a mesma no fundo e na forma. Buchner diz indiferentemente: a imortalidade ou a conservação da matéria; assim como emprega indiferentemente a palavra substância ou a palavra matéria e diz: a matéria ou a substância eterna. Faz no livro *Luz e vida* o histórico da lei de conservação; reproduz o conhecido princípio que foi formulado já por Lucrécio nestes termos: *Ex nihilo nihil, in nihilum nihil posse reverti*. É a negação da doutrina da criação e a explicação da gênese das cousas por transformação, por evolução; numa palavra: é a concepção materialista do mundo sustentada por Buchner, aceita por Spencer e Haeckel.

3º) O princípio formulado por Spencer sob o título de *continuidade do movimento*, correspondente à lei de *conservação da força*, de Haeckel, é defendido por Buchner sob a denominação de *imortalidade da força*. É a matéria do terceiro capítulo do livro *Força e matéria*. Aqui também a cousa é a mesma, não só no fundo, porém mesmo na forma e nos termos, sendo desnecessário insistir.

Segue-se a lei de transformação e equivalência das forças, adotada por Haeckel e Spencer, e que é também o princípio de que se serve Buchner para explicar a gênese e a variedade das cousas. É o que ele chama a circulação da matéria. Isto resulta do princípio mesmo da unidade da força e da matéria, porquanto sendo a matéria e a força uma só e mesma cousa, isto é, estando a matéria e a força inseparavelmente unidas, não significa isto senão que a matéria se move sempre. O princípio da unidade da matéria e da força vem a ser, pois, apenas a expressão abstrata do movimento contínuo da matéria. E sendo ao mesmo tempo a matéria e a força indes-

trutíveis e existentes *ab aeterno*, daí resulta que não se pode conceber para esse movimento nem começo nem fim; por maneira que os três princípios acima estabelecidos, o que quer dizer, todo o conhecimento humano reduzido à sua forma mais geral, se resolvem no reconhecimento dos dois fatos seguintes: 1º) que a matéria existiu e existirá sempre; 2º) que se move sempre. É o que Buchner chama a circulação da matéria, sendo que é por esta circulação que tudo se explica, tornando-se evidente pelos progressos mais recentes da química que todas as mudanças e metamorfoses de que somos diariamente testemunhas, a formação dos corpos brutos, o nascimento e o desaparecimento dos corpos orgânicos, não significam que alguma cousa nova tenha sido criada, ou que alguma cousa velha tenha desaparecido; "todas estas mudanças provêm da circulação permanente e não interrupta dos mesmos elementos cuja massa e cujos caracteres íntimos ficam invariáveis em todos os tempos."

E como a matéria se compõe de partículas infinitamente pequenas, de átomos indivisíveis, é nestas partículas infinitesimais, é no átomo primitivo que reside o movimento, verificando-se já aí a união indissolúvel da matéria e da força. "Estes átomos", diz Buchner, "são em si mesmos invariáveis, indestrutíveis: hoje numa combinação, amanhã noutra, eles constituem pela diversidade de suas posições ou de suas combinações as formas inumeráveis e diversas sob as quais nos fere os sentidos, a matéria no curso desta transformação, ou desta corrente eterna e incessante em que é levada."

Os átomos se compõem: é uma forma nova que aparece. Os átomos se desagregam: é um produto cósmico que se transforma. Todo o movimento do cosmos é, pois, uma obra contínua de dissolução e reprodução, de ruína e reconstrução. Mas em todos os fenômenos há somente composição ou decomposição de átomos, nada mais. É o que se poderia dizer na linguagem de Spencer: tudo se explica pela integração ou desintegração da matéria. É o que se poderia dizer na linguagem de Haeckel: tudo se explica pelas alternativas periódicas das condições de agregado da massa. Por onde se vê que a doutrina é uma só e a mesma, nada havendo assim de novo na teoria da evolução, a não ser o nome.

É desnecessário observar que Buchner adota também a hipótese de Kant e Laplace sobre a formação do Sol e dos planetas; que explica a

Terra como uma fração da nebulosa solar, como uma nebulosa parcial que se destacou do seio da nebulosa geral e gradativamente se foi condensando pelo resfriamento, até que tomou a forma atual; que adota a origem mecânica dos organismos; que adota a origem animal do homem. Neste último ponto é curioso fazer sentir que sendo a sua obra anterior às de Darwin, viu ele nas ideias deste uma confirmação de seus princípios, por maneira que foi com grande entusiasmo que aceitou o darwinismo e a ele dedicou depois perseverantes estudos. E nas últimas edições de seu livro faz mesmo menção da nova doutrina, confessando a identidade do seu sistema com a teoria da evolução ou mesmo reconhecendo a superioridade desta sobre aquele. Eis aqui em próprios termos como ele se exprime na 13ª edição da *Força e matéria*, tratando da noção da forma: "Os antigos filósofos da Índia e da Grécia, embaraçados pela oposição entre a matéria e a forma, procuravam explicá-la admitindo a existência de formas eternas e determinadas da matéria, ora opondo a esta a forma como um princípio superior e predominante, ora considerando-as como equivalentes, conquanto contraditórias; e não podia ser de outro modo em uma época em que não se tinha nenhuma ideia precisa da teoria da evolução. Hoje que podemos percorrer a História sem fim do passado, remontando até esta nebulosa primitiva que foi o embrião do mundo, deve-se reconhecer que é tão mau exagerar o papel da forma como o fazem ainda hoje tantos sábios, quanto exagerar o da matéria. No primeiro caso chega-se ao *idealismo*, no segundo ao *materialismo* (?): mas a opinião que considera a matéria, a forma, a força e o movimento como indissoluvelmente unidos, não pode levar senão a esta concepção unitária do mundo baseada sobre o fato de uma ordem natural das cousas, existente por si mesma, – concepção que, apoiando-se sobre as descobertas científicas, parece destinada de mais a mais a se tornar o patrimônio comum dos espíritos cultivados."[39] É o filósofo materialista fazendo adesão ao monismo.

Buchner estabelece em seguida a infinidade da matéria, a imutabilidade e a universalidade das leis naturais, a origem dos organismos como um resultado do simples jogo das forças mesmas do cosmos, a origem do

---

39 *Force et matière*, trad. Regnard, pág. 101.

homem por seleção natural; nega a finalidade na natureza, nega a existência pessoal depois da morte, a força vital, o livre-arbítrio; explica o que se chama a alma como uma função do cérebro, a consciência e os fenômenos psíquicos como um produto da matéria, etc. São doutrinas, todas estas, aceitas igualmente por Haeckel e Spencer, isto é, adotadas ou pressupostas pela teoria da evolução: o que tudo demonstra evidentemente e mesmo põe acima de toda a dúvida a verdade da tese que pretendo firmar, isto é, a identidade do materialismo e da teoria da evolução; ou mais precisamente: que a teoria da evolução não é senão uma nova forma do materialismo.

Firmada, porém, por este modo a nossa tese, uma nova questão surge, e de caráter mais grave pela sua significação prática. E vem ser: estará o materialismo, sob esta forma, destinado a ser a fé que há de dominar no futuro? Em outros termos: teremos aí uma concepção racional da natureza que nos habilite a fazer, com rigoroso critério, a dedução das leis da conduta?

É o que vem examinado sucessivamente em outros capítulos desta obra. Antes disto, porém, cumpre estudar outra das duas grandes manifestações do pensamento moderno. Refiro-me às teorias filosóficas que se fundam sobre o princípio da relatividade. Pondo de parte as doutrinas de fé, ou doutrinas reveladas, pode-se dizer que o pensamento contemporâneo, fundado na livre inspiração do espírito, se reduz a duas grandes modalidades; quer dizer: tem duas formas fundamentais: uma forma dogmática, objetiva – é a teoria da evolução, cujos principais representantes são Haeckel e Spencer; e uma forma crítica, negativa – é a filosofia crítica que se resolve na determinação dos limites do conhecimento, e compreende: sob o aspecto objetivo, a filosofia positiva ou científica que foi inaugurada por Augusto Comte; e, sob o aspecto subjetivo, a filosofia crítica ou transcendental que teve o seu ponto de partida da *Kritik der reinen Vernunft* de Kant. Ja vimos que a primeira é uma renovação do materialismo. Passemos a examinar a segunda. Veremos que não é senão uma renovação do cepticismo.

. . . .

Capítulo VII

O PRINCÍPIO DA RELATIVIDADE DO CONHECIMENTO

UMA DOUTRINA, ou mais precisamente, uma ideia só pode merecer o nome de grande princípio filosófico quando não só adquire uma vasta extensão, influindo sobre as diversas manifestações de nossa atividade intelectual, como ao mesmo tempo se impõe a um grande número de sectários formando por assim dizer a fonte de inspiração e o princípio do método para uma geração de pensadores. Está neste caso o princípio da idealidade do espaço e do tempo, que foi o fundamento da estética transcendental e o ponto de partida para a crítica do conhecimento de Kant. Está neste caso o ponto de vista positivista que serviu de base ao sistema filosófico de Augusto Comte. Está neste caso e talvez em proporções ainda mais consideráveis o princípio da seleção natural adotado por Darwin, aliás em esfera mais restrita, no domínio particular das ciências naturais, mas a que outros deram uma extensão extraordinária, transformando-o de princípio naturalístico em princípio filosófico e universal, em verdadeira lei cósmica, sendo que até os astrônomos chegaram, na esfera particular de suas investigações, a fazer aplicação da concepção darwínica, admitindo

uma espécie de luta pela existência entre os astros. Está também neste caso o princípio da relatividade do conhecimento que chegou a dominar um século inteiro, e não só se impôs aos maiores representantes do livre pensamento, como mesmo foi proclamado e aceito por alguns dos mais autorizados defensores da fé revelada. Exemplo: Hamilton e Mansel. E mesmo se pode dizer que é este o princípio dominador na época contemporânea.

Trata-se, pois, aí, em qualquer destes casos, de um grande princípio filosófico, o que, entretanto, não quer dizer que estes princípios estejam acima de qualquer dúvida. Neste ponto cumpre fazer uma observação importante. E vem a ser, para que uma ideia tome as proporções de um grande princípio, não é rigorosamente necessário que seja verdadeira. Pelo contrário, acontece, não raro, que uma falsa ideia passa por ideia verdadeira, e chega a adquirir alta significação, exercendo poderosa influência e mesmo dominando uma época.

A Hitória é fecunda em exemplos desta espécie. Precisamente nos casos de que aqui tratamos temos disto uma prova. O positivismo, é cousa que já se pode dar como rigorosamente verificada, é uma falsa ideia. E mesmo se tratando do princípio crítico de Kant, mesmo se tratando de concepção darwínica, não será talvez difícil mostrar que se trata aí de grandes erros elevados às categorias de grandes verdades. Porém o exemplo mais decisivo, o exemplo mais formidável desse fato, é exatamente esse chamado princípio de relatividade do conhecimento, princípio de que, desta vez, vou ocupar-me particularmente. É o que acredito será posto fora de dúvida, sempre que for submetida a questão a uma rigorosa análise, se bem que esse princípio tenha sido honrado por Hamilton com a denominação de "grande axioma."

Escusado é assim dizer que vamos tratar de uma questão da mais alta importância; e nesta devo confessar que vou tomar uma atitude que a muitos há de parecer talvez estranha. Mas nisto, é preciso também que se note, não obedeço a nenhum interesse, nem me domina qualquer preocupação de sistema. Inspira-me a convicção, e nesta sou determinado unicamente pela observação imparcial e desinteressada dos fatos.

Isto posto, entremos em assunto.

O problema se divide, podendo ser considerado sob diferentes aspectos. A primeira questão que se impõe é esta: como deve ser e como

tem sido entendido o princípio da relatividade do conhecimento? Para resolver essa questão importa determinar com precisão o conceito da relatividade. A segunda questão é: a relatividade tem mais de uma forma e serve de base a mais de um sistema filosófico? Na hipótese afirmativa: quais as modalidades mais importantes desse princípio? O exame dessa questão se resolve na apreciação e crítica dos sistemas filosóficos fundados sobre o princípio da relatividade. Por último, a terceira questão é: o princípio da relatividade fornece um critério seguro para a solução do problema do mundo? Em outros termos: esse princípio é uma solução positiva ou antes uma solução negativa para esse problema; é a afirmação, ou antes, a negação do conhecimento? Isto equivale a fazer a crítica definitiva da doutrina, definindo-a em face das outras doutrinas e tratando de determinar a sua verdadeira significação e valor na ordem sistemática do desenvolvimento histórico do pensamento.

I

O princípio da relatividade pode ser formulado nestes termos: todo o nosso conhecimento é relativo. É a expressão subjetiva do princípio; e é assim que geralmente o formulam. Outros adotam uma fórmula objetiva, afirmando de modo absoluto: tudo é relativo. Augusto Comte dizia: só uma cousa é absoluta – é que tudo é relativo. Uma fórmula, porém, não se distingue da outra; e consideradas em essência, ambas exprimem a mesma cousa. E formulada, por este modo, em sentido amplo, o princípio é muito simples e pode ser facilmente aceito. Nem parece, à primeira vista, que possam daí resultar graves consequências. Assim, porém, não sucede de fato; e fazendo-se do preceito a rigorosa aplicação e tirando-se as suas consequências extremas, não será difícil mostrar que uma verdadeira revolução chega a se operar no domínio do pensamento.

Além disto o conceito da relatividade, em si mesmo, não é bem preciso; e cada um o entende a seu modo. Outros o empregam sem dele ter nenhuma noção, arrastados pela onda, como tantas vezes sucede, sempre que se trata de uma doutrina nova. Daí resulta uma grave confusão, sendo antes de tudo necessário precisar a verdadeira significação da palavra relatividade, distinguindo as modalidades mais importantes deste conceito, quando empregado em relação com a teoria do conhecimento.

O modo mais simples e mais natural de compreender o princípio da relatividade consiste nisto: que não se pode conhecer uma cousa, senão distinguindo-a das cousas diferentes ou identificando-a às cousas semelhantes. Quer dizer: todo o conhecimento se funda em relações de diferença ou semelhança. Por conseguinte, todo o conhecimento é relativo. Isto se prova naturalmente, e sem esforço, porquanto todo o conhecimento se compõe de juízos. Ora, o juízo supõe, pelo menos, duas ideias, e não é mais do que a expressão da relação entre estas duas ideias, relação que, como se sabe, só pode ser diferença ou semelhança. Daí resultam como absolutamente incontestáveis as duas proposições que se seguem: 1ª) todo o conhecimento se compõe de juízos; 2ª) todo o juízo é a expressão da relação entre duas ou mais ideias. Verifica-se assim que o conhecimento se refere não às cousas, mas às relações entre as cousas; e se o conhecimento só se refere a relações, daí logo se segue: todo o conhecimento é relativo.

É mais ou menos esta a doutrina sustentada por Bain que estabelece positivamente a tese: "Conhecer um fato é ao mesmo tempo distingui-lo de todos os fatos diferentes, e concordá-lo ou identificá-lo com todos os fatos semelhantes." E depois acrescenta: "Além destes dois poderes do espírito, só há outro elemento do conhecimento: é a memória que aliás já se acha compreendida nos dois primeiros."[40]

Esta última afirmação não fica provada, nem parece que seja de natureza a se poder estabelecer sem prova. Mas enfim deixemos passar. Quando não seja verdadeira tal afirmação, não vem daí cousa alguma que possa perturbar a doutrina. De todo o modo o que fica fora de dúvida é isto: que os princípios simples, os elementos primordiais de que, segundo Bain, resulta todo o conhecimento, são unicamente estes: a relação de diferença, a relação de semelhança e a memória.

A relatividade entendida neste sentido não deve ser atribuída exclusivamente a Bain: é sustentada por todos os lógicos. Trata-se então da relatividade no sentido lógico. Não é, porém, assim, que ela é considerada na filosofia moderna. Aqui a questão assume as proporções de um problema metafísico. Esta transição se nota já em Renouvier. Este dá ao problema

40 *Lógica dedutiva e indutiva*, introdução.

uma significação mais profunda. "A inteligência", diz ele, "é informada por um certo número de relações gerais e originais dadas entre os objetos da representação; ela é dirigida por juízos igualmente gerais de que estes conceitos são os termos. Sua função própria é o reconhecimento ou o estabelecimento das relações de toda a natureza sujeitas ou redutíveis às primeiras que são as *categorias*. Daí o princípio da *relatividade*, enunciando o caráter essencial de todos os atos da inteligência e de todas as suas aplicações aos fenômenos, à matéria do conhecimento."[41]

Daí se segue que qualquer objeto que fosse subtraído a esta lei, seria para a representação e portanto para o conhecimento exatamente como o *não-ser.* Poder-se-ia imaginá-lo, mas unicamente como um termo contraditório do que pode ser pensado, nas mesmas condições que o nada é um termo contraditório da *existência*. O contraditório de toda a noção, pensa Renouvier, é em todo o caso logicamente inteligível, se bem que não suponha nenhuma matéria, mas unicamente neste sentido – como a aplicação toda simples de uma forma da relação: *a negação*.

Renouvier pertence ao criticismo. Sabe-se que é ele o fundador do que hoje se chama o neokantismo. Suas ideias são, pois, perfeitamente explicáveis. Ora, no sistema de Kant, considerando-se as cousas de modo rigorosamente coerente, não há conhecimento fora da representação. Do mesmo modo se pode acrescentar que não há representação fora da relação. E fazendo uma simples mudança nos termos, fica: não há conhecimento fora da relação. A conclusão de Renouvier é, pois, perfeitamente lógica: "A relação é a categoria das categorias."

E desenvolvendo a doutrina, eis aqui como ele próprio se exprime: "Todas as categorias não são senão diferentes modos de relação e cada um destes modos exprime uma certa identidade e uma certa diferença, de que ele é a síntese.

"A fórmula lógica e gramatical *A é B* aplica-se a todos igualmente, o verbo é significando não a simples identidade, mas uma *identificação* numa *distinção*, e para o juízo, uma afirmação que supõe uma *negação*.

41 Renouvier et L. Prat, *La nouvelle monadologie*, parte 3ª, XLIII.

Cada espécie de relação é assim uma *determinação* especial. O indeterminado, sob todas as relações, é para o conhecimento como o que não é."[42]

Aqui, como é fácil de ver, estamos em pleno kantismo, se bem que em kantismo modificado. E podíamos deixar neste ponto o debate, pois mais tarde e em lugar apropriado teremos de voltar ao assunto. Mas é bom não passar adiante, sem primeiramente deixar bem acentuado o seguinte: que no sistema crítico só pode ser objeto do conhecimento a representação. Ora, o objeto do conhecimento é o que se chama ordinariamente a realidade; e se não há conhecimento fora da representação, daí se segue que a representação é a única realidade cognoscível. Isto é o que se verifica de modo mais rigoroso em Renouvier do que em Kant mesmo; porque Renouvier se mantém sempre fiel ao princípio da relatividade; ao passo que Kant nem sempre se contém nos limites do mesmo princípio; e menos ainda os seus continuadores na Alemanha, notando-se que já não me refiro aos seus discípulos imediatos, a Fichte, Schelling e Hegel, por exemplo; mas precisamente aos seus representantes atuais, e especialmente àqueles que se apregoam como os seus mais legítimos e autorizados intérpretes. É assim que Kant não raro ultrapassa os limites da representação e tenta invadir o domínio da *cousa em si,* do *número*. É verdade que suas ideias são ainda neste ponto muito incertas; mas em todo o caso uma distinção fica feita que dá bem a medida do passo que leva do mundo da representação ao mundo da *cousa em si*; e é que no primeiro domina em absoluto a lei da *necessidade*, ao passo que no segundo domina em absoluto a lei da liberdade. É a mesma distinção que já antes estabelecera Spinoza entre a natureza naturada e a natureza naturante.

E os continuadores de Kant vão mais longe: Schopenhauer faz da cousa em si à vontade; Erhardt identifica a *cousa em si* com a força. *Die Ausdehnung fällt für unseren Standpunckt ganz in das Subjekt, die Kraft ist dagegen das objectiv reale unraumliche Ding an sich, welches sich uns als angedehnte Materie in unseren Wahrnehmung darstellt* (Erhardt, *Metaphysik* – I. Erkenntnisstheorie – cap. XI).

42 *Obr. cit.*, loc. cit.

Antes, porém, de aprofundar o assunto, voltemos ao ponto de partida e tratemos de acentuar as variações mais importantes quanto ao modo de compreender o conceito da relatividade.

II

Até aqui, pondo de parte a teoria de Renouvier, temos tratado do princípio da relatividade, considerando o seguinte: que todo o conhecimento se compõe de juízos e que todo o juízo se compõe de relações. São, porém, aí, as relações consideradas entre as cousas mesmas que são objeto do conhecimento. Mas há um modo diferente e mais significativo de considerar a relatividade: é partindo, não das relações entre as cousas entre si, mas da relação ente as cousas e a consciência. As cousas são consideradas de um lado como objeto, e a consciência é considerada, de outro lado, como sujeito do conhecimento; e então a questão que se põe é a seguinte: como se forma na consciência o conhecimento das cousas? A solução mais natural e que logo à primeira vista se oferece, é esta: o conhecimento das cousas depende da consciência e está com a mesma em relação imediata. E daí é fácil compreender que também resulta a dedução: todo o conhecimento é relativo.

A cousa parece razoável; mas concebida assim nestes termos e bem considerada, pouco adianta. Pode tudo se reduzir a esta fórmula: que nós só podemos conhecer o que se põe em relação com a consciência. Ora, isto, em rigor, equivale a uma ou outra destas duas *banalidades*, no dizer de Mill: – ou que nós não podemos conhecer senão o que temos o poder de conhecer, ou que todo o conhecimento é relativo a nós, porque somos nós que conhecemos. Não é, porém, assim que se deve entender a relatividade. Esta realmente tem uma significação elevada e profunda, e, uma vez adotada, influi sobre o conjunto dos conhecimentos. Convém, pois, apresentá-la em termos mais precisos, de modo a deixar perceber com segurança a sua verdadeira significação e sobretudo fazendo sentir a importância das consequências que dela necessariamente resultam.

O princípio da relatividade pode ser formulado nestes termos: todo o conhecimento depende da organização do espírito. É talvez esta a sua forma mais completa e precisa. Ora, a organização do espírito é a sensibilidade. Dizer, pois, que todo o conhecimento depende da organização

do espírito é dizer que todo o conhecimento depende da sensibilidade. Isto tem um sentido: quer dizer que não conhecemos das cousas senão o que nos é transmitido pelos sentidos. É o velho princípio aristotélico: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Mas na filosofia moderna a doutrina tomou proporções extraordinárias. Além disto, há distinções importantes a fazer. Consideremos a questão de modo a tornar bem patentes os seus principais aspectos.

Na formação do conhecimento temos, de um lado, a consciência; e temos de outro lado as cousas, isto é, as múltiplas formas da existência. São o sujeito e o objeto do conhecimento. É pela combinação destes dois elementos que o conhecimento se forma; e o processo para esta combinação é, como se sabe, o sentimento, ou mais precisamente, a sensação. Mas neste ponto vem a propósito perguntar: qual a contribuição com que entram as cousas, e qual a contribuição com que entra a consciência? Em outros termos: que é preciso atribuir ao sujeito e que é preciso atribuir ao objeto na formação do conhecimento?

Há duas soluções extremas, radicalmente opostas: o realismo absoluto que atribui tudo ao objeto, e o idealismo absoluto que atribui tudo ao sujeito. O primeiro nega o espírito; o segundo nega a matéria. O primeiro diz: tudo é força; e o que se chama espírito não é senão uma função particular da força. O segundo diz: tudo é espírito; e o que se chama força, o que se chama matéria, não é senão uma função particular do espírito. Entre estes dois campos opostos fica o vácuo, quer dizer: fica o infinito. Mas também inúmeras são as variações intermediárias quanto à interpretação da existência, conforme se admite maior ou menor predomínio, ora do elemento objetivo, ora do elemento subjetivo, mas sem exclusão absoluta, nem de um, nem de outro.

É preciso, porém, ter bem presente que o idealismo absoluto que explica tudo em função do espírito, e o realismo absoluto que explica tudo em função da matéria, não são teorias relativistas. O qualificativo mesmo de *absoluto* que a eles juntamos, por si só o demonstra. Aqui cumpre estabelecer, desde logo, o critério para determinar o caráter relativo de qualquer doutrina. É relativa a doutrina que exclui o conhecimento da *cousa em si* e só admite o conhecimento dos fenômenos. Ora, o idealismo absoluto explica tudo em função do espírito; mas o espírito é para ele, não

fenômeno, mas *cousa em si* (número). Logo não é uma teoria relativa. O mesmo com relação ao realismo ou materialismo absoluto. Este explica tudo em função da matéria; mas a matéria é também para ele não fenômeno, mas *cousa em si*. Trata-se, pois, de uma teoria que admite o conhecimento da *cousa em si*; trata-se, pois, de uma teoria incompatível com o princípio da relatividade.

Há, porém, um idealismo relativo; assim como há também um realismo relativo. Como exemplo do primeiro podemos apresentar: no sentido empírico, o idealismo fenomenista de Mill; no sentido racionalista, a filosofia crítica de Kant. Como exemplo do segundo, temos a filosofia positiva de Augusto Comte e o realismo evolucionista de Spencer.

Como se vê, as distinções são inúmeras, e é necessário ter um critério muito seguro, para saber percebê-las. Tudo, porém, pode ser reduzido na teoria do conhecimento a quatro modalidades principais, duas absolutas e duas relativas que podem ser representadas assim:

Realismo absoluto. Exemplo: o materialismo de Haeckel. É negado o princípio da relatividade e admitido o conhecimento do absoluto. Há uma substância, há uma *cousa em si*; é a matéria, e nesta tudo pode ser conhecido. É sabido que na célebre disputa que, a propósito dos limites do conhecimento da natureza, foi levantada contra Du Bois-Reymond, este terminou desenvolvendo a fórmula que se tornou o símbolo moderno do cepticismo: *Ignorabimus*; e a esta negação Haeckel respondeu com uma afirmação que se tornou não menos notável: *Progrediamur*. É afirmar positivamente a possibilidade do conhecimento absoluto.

Idealismo absoluto. Exemplo: o idealismo de Berkeley. É também negado o princípio da relatividade. Há uma substância, há uma *cousa em si*; é o espírito, devendo-se distinguir o espírito infinito – Deus, e os espíritos finitos. Quanto ao mundo, quanto a todo esse conjunto de cousas que nos cercam e que se nos apresentam como se existissem fora de nós, não existem realmente, são uma aparência, uma fantasmagoria, sendo que o mundo é apenas uma comunicação perpétua entre o espírito infinito e os espíritos finitos.

Realismo relativo. É negado o conhecimento do absoluto. Não há substância, não há *cousa em si* ou pelo menos, não podemos conhecer. Todo o nosso conhecimento só se refere a fenômenos, e a fenômenos ob-

jetivos, sendo que é em função destes que se explicam os chamados fenômenos subjetivos. Deste sistema as duas variações mais importantes são: a filosofia positiva de Augusto Comte, e a teoria evolucionista de Spencer.

Idealismo relativo. É também negado o conhecimento do absoluto. A substância, a *cousa em si* é inacessível ao nosso conhecimento que só se pode referir a fenômenos subjetivos, sendo que é em função destes que se explicam os chamados fenômenos objetivos. Este sistema tem também duas formas: uma empírica, é o idealismo de Mill; e outra racionalista, é o criticismo.

Examinemos em particular as teorias relativistas, começando pelo relativismo de Mill.

Mill, colocando-se na teoria da relatividade em um dos partidos extremos, apresenta uma doutrina original, prendendo-se, porém, mais ou menos diretamente aos princípios de Hume. Admitindo que todo o conhecimento nos venha dos sentidos, pode-se perguntar o seguinte: mas que é que os nossos sentimentos nos ensinam sobre as cousas? Mill responde: – eles nos ensinam nossas sensações. As sensações são, pois, tudo o que conhecemos das cousas, sendo que o que chamamos propriedades de um objeto são somente as faculdades ou o poder que a eles pertencem de produzir em nós certas e determinadas sensações. E analisando em seguida a percepção de um objeto, mostra que tudo se resolve efetivamente em sensações. E terminando a sua análise, insinua que qualquer um que viesse a fazer com verdadeira imparcialidade a análise de qualquer percepção análoga, teria de reconhecer: que todos os atributos que assinamos aos objetos consistem em que eles têm o poder de excitar tal ou tal variedade de sensação em nosso espírito; que para nós as propriedades de um objeto têm esta significação e nenhuma outra; que um objeto não é para nós nada mais do que o que afeta nossos sentidos de uma certa maneira; que somos incapazes de ligar à palavra objeto outro sentido; que um objeto imaginário é uma concepção, tal como poderíamos formá-la de qualquer cousa que afetasse nossos sentidos de uma maneira nova; de sorte que nosso conhecimento dos objetos, e mesmo nossas ficções sobre objetos não se compõem senão das sensações que excitam, ou que imaginamos que excitariam em nós.[43]

---

43 Mill, *Filosofia de Hamilton*, cap. II.

Como se vê, Mill não só sustenta aqui, com a maior resolução, que não conhecemos, nem podemos conhecer cousa alguma, além das nossas sensações, como mesmo previne a objeção que porventura se pudesse levantar com a indicação de nossas concepções imaginárias. De maneira que, se fosse verdadeira essa doutrina, vindo-se a perguntar: que é aquela nuvem, que é aquela rocha, que é aquela montanha? A resposta seria uniformemente: uma sensação, um conjunto de sensações, nada mais. E mesmo tratando-se de um objeto que não existisse de fato, mas que fosse criado em nossa fantasia, devendo portanto se distinguir dos objetos reais, a resposta ainda seria: uma sensação, um conjunto de sensações. Apenas se deveria acrescentar, para distinguir dos objetos reais: um conjunto de sensações imaginárias.

Estudemos a cousa um pouco mais detidamente.

A teoria empírica diz: todo o nosso conhecimento deriva da sensibilidade. Mas o que é que a sensibilidade nos revela? Já o vimos: sensações. As sensações são, pois, tudo o que conhecemos das cousas. Mill diz: "As sensações que recebemos dos objetos são não somente tudo o que podemos conhecer dos mesmos objetos, mas também tudo aquilo de que temos razão para admitir a existência." Isto quer dizer: não há objeto e o que chamamos objeto não é senão "uma concepção complexa composta pelas leis da associação, das ideias das diversas sensações que costumamos receber em conjunto." É precisamente a teoria de Mill. Também é já bem conhecida a maneira por que o historiador e crítico da filosofia de Hamilton nos explica a sua concepção do mundo exterior. O que é real é a sensação e fora das sensações nada mais se pode admitir. As sensações, porém, ou as ideias que delas resultam, estão sujeitas às leis da associação, têm a propriedade de se ligarem umas às outras, isto é, apresentam-se em grupos fixos e numa ordem fixa de sucessão; mas nada nos prova, diz Mill, que haja alguma cousa que sem ser, ela própria, uma sensação, seja um *substratum*, uma causa secreta de sensações. "A ideia de tal *substratum*", acrescenta, "é uma pura criação do espírito, e não temos nenhuma razão para admitir, fora de nossos espíritos, alguma realidade que lhe seja correspondente." O que há é o seguinte: na formação do conhecimento devem-se distinguir: 1º) as sensações; 2º) as possibilidades de sensações. Quer dizer: nossa sensibilidade não só é afetada, como tem o poder de ser afetada. Parece isto,

à primeira vista, uma distinção sem nenhuma importância e até banal. Entretanto, unicamente aí está a separação entre o sujeito e o objeto.

É o que já tive de examinar em outra parte e agora me limito a reproduzir o estudo feito. Há as sensações e há as possibilidades de sensações. Uma cousa nos fere: é um fato. Pode ferir-nos: é uma dedução que resulta natural e logicamente desse fato. É na distinção dessa dupla ordem de conhecimentos resultantes da sensação que está toda a essência da concepção da matéria.

Isto sem dúvida deve parecer extremamente obscuro. A cousa para ser compreendida precisa de ser estudada com mais algum desenvolvimento. Vejamos:

"Minhas sensações presentes", diz Mill, "têm geralmente pouca importância; e demais são passageiras. As possibilidades, ao contrário, são permanentes, possuindo o caráter que principalmente distingue a ideia de substância ou de matéria, da ideia de sensação." E observando em seguida que as possibilidades, que são certezas condicionais, têm necessidade de um nome especial que as distinga das possibilidades vagas com que nos não permite a experiência contar, lembra que por uma experiência familiar é sabido que quando damos a uma cousa um nome novo, ainda que não seja isto feito senão para caracterizar um novo modo de considerar a mesma cousa, terminamos por ver, sob esse nome, uma cousa diferente. Depois acrescenta que estas possibilidades de sensações, certificadas e garantidas, apresentam outra particularidade importante: é que representam não sensações isoladas, mas grupos de sensações. Efetivamente quando pensamos num corpo, num objeto material de qualquer natureza, isto quer dizer, de um lado, que temos tido, e, de outro lado, que podemos ter, não só uma sensação, porém "um grande número, um grupo indefinido" de sensações pertencentes não só a um, mas a diferentes sentidos, cor, extensão, resistência, figura, etc., todas elas por tal modo ligadas, que a presença de qualquer uma anuncia necessariamente a das outras. Estas possibilidades de sensações são, pois, não somente permanentes, porém ao mesmo tempo simultâneas; e quando experimentamos alguma concebemos logo as outras como podendo realizar-se ao mesmo tempo. "E como isto acontece alternativamente a cada uma das sensações", observa Mill, "sucede que o grupo em seu conjunto se apresenta ao espírito como uma cousa permanente,

em oposição, não somente com o estado transitório de minha própria presença, mas também com o caráter temporário de cada uma das sensações que compõem o grupo. Em outros termos: nós concebemos como uma espécie de *substratum* permanente, oculto sob um sistema de fatos fugitivos de experiências, ou de manifestações passageiras; o que constitui outro dos caracteres principais de nossa ideia de substância ou da matéria, que a distingue da sensação."

É partindo daí que Mill termina dando do mundo exterior, ou mais precisamente, da matéria, a seguinte definição: "a matéria é uma possibilidade permanente de sensações." É rigorosamente explicar o objeto em função do sujeito; por onde se vê que a teoria de Mill é de fato uma das formas extremas do relativismo idealista. Tudo, porém, é aí considerado debaixo do ponto de vista empírico, isto é, sem admitir na formação do conhecimento outro elemento além dos que nos são fornecidos pelas sensações.

III

Spencer adota também o princípio da relatividade do conhecimento. Vejamos, sobre este ponto, a que se reduz a doutrina do filósofo evolucionista.

Quando se trata de lançar as bases de uma teoria do conhecimento, tão complexos, tão subtis e ao mesmo tempo tão abstratos são os elementos que entram em jogo, que é necessário um poderoso esforço de atenção para manter sempre presentes ao espírito as distinções essenciais. Acontece, não raro, que fatos inteiramente distintos são apresentados como idênticos; que concepções mesmo radicalmente opostas são indicadas como perfeitamente conciliáveis; de onde resultam, por vezes, incongruências, obscuridades e mesmo as mais lamentáveis contradições. É o que se verifica no modo por que se deve entender a relatividade do conhecimento como a apresenta Spencer. Este adota a forma objetiva da relatividade. E isto se faz patente logo pela distinção que estabelece entre o cognoscível e o incognoscível. A existência se divide, segundo ele, em duas regiões: a região do incognoscível, inacessível às nossas faculdades cognoscitivas, e a região do cognoscível, único objeto de nosso conhecimento. Vê-se assim que o conhecimento se refere somente a uma das regiões da

existência, somente a uma parte do ser; logo é limitado, relativo. E como esta limitação, esta relatividade está, não no sujeito, mas no objeto mesmo do conhecimento, segue-se daí que a relatividade é, segundo Spencer, não subjetiva, mas objetiva. Entretanto esta distinção de Spencer equivale rigorosamente à distinção já antes feita por Kant entre a *cousa em si*, e a aparência, entre o númeno (*noumena*) e os fenômenos. O incognoscível corresponde rigorosamente à *cousa em si*; o cognoscível corresponde aos fenômenos. Spencer diz: o cognoscível é o único objeto do conhecimento. Kant diz: nosso conhecimento só atinge os fenômenos. Quer de uma, quer de outra proposição com o máximo rigor se deve deduzir que nosso conhecimento é limitado, relativo, porquanto quer em um, quer em outro caso, só se refere a uma parte da existência. Pode-se dizer: o cognoscível, segundo Spencer, os fenômenos segundo Kant, são o único objeto do conhecimento. Por conseguinte todo o conhecimento é limitado, relativo, uma vez que o cognoscível, segundo Spencer, ou os fenômenos, segundo Kant, são apenas uma parte da existência.

A doutrina é, pois, a mesma. Como se explica, entretanto, que a relatividade é subjetiva em Kant, ao passo que é objetiva em Spencer? Não parece isto uma cousa difícil de justificar? Não parece que somos vítimas de uma ilusão, ou que somos arrastados a uma inevitável contradição, a menos que se estabeleça uma distinção arbitrária entre o objetivo e o subjetivo?

Esta contradição não existe de fato, nem é arbitrária a distinção entre o objetivo e o subjetivo. É que Kant limita o nosso conhecimento aos fenômenos; mas coloca os fenômenos no espírito; logo a relatividade, como ele a entende, é subjetiva. Spencer limita nosso conhecimento ao cognoscível, isto é, ao que ele chama também os fenômenos; mas coloca os fenômenos fora do espírito, na natureza; logo a relatividade é, segundo ele, objetiva.

Outra confusão poderá resultar também do modo por que Spencer deduz o princípio da relatividade. Ele deduz efetivamente este princípio por dois modos: 1º) analisando o produto; 2º) analisando a operação mesma do pensamento. Como se compreende, pois, que a relatividade é objetiva, quando estamos vendo que ela é deduzida da análise do pensamento, isto é, do que há de mais essencialmente subjetivo? Isto se

poderia justificar dizendo que Spencer deduz subjetivamente uma compreensão objetiva da relatividade. Entretanto uma justificação mais completa se poderia tirar dos termos mesmos da filosofia de Spencer, porquanto no seu sistema o pensamento mesmo se deve entender objetivamente, como transformação da matéria e do movimento.

Isto posto, e evitando-se por esta forma qualquer confusão, uma vez se tendo bem presentes no espírito as distinções essenciais, examinemos o modo por que faz o filósofo evolucionista a dedução do princípio da relatividade.

Dedução pela análise do produto do pensamento. Spencer começa pela análise de um fato trivial. Trata-se de um caçador que encontrou uma perdiz morta à margem do caminho. Como se explica esse fato, qual a causa da morte? O caçador levanta a perdiz e vê que está ferida. Uma bala a varou de lado a lado. Alguém a matou com arma de fogo. Eis o fato explicado. Em que consiste a explicação? Um fato é dado como efeito de outro fato; o efeito é ligado à sua causa. Mas para explicar a morte da perdiz não basta a arma de fogo, não basta o ferimento que recebeu: era necessário que esse ferimento fosse feito em condições mortais; era necessário que por tal modo fosse perturbado o organismo da perdiz que se tornasse para ela impossível a vida. O filósofo passa daí ao exame anatômico, depois ao exame fisiológico da perdiz. São estabelecidas leis particulares; estas são ligadas a leis mais gerais; estas a outras ainda mais gerais. É assim que o conhecimento se forma. E isto que se verifica a propósito de um fato tão comum, é o que se observa em todas as manifestações do pensamento.

Em qualquer ordem de nossa atividade intelectual, começamos sempre por fatos particulares e concretos. Destes nos elevamos à concepção de fatos mais gerais, destes à concepção de fatos mais gerais ainda, e assim por diante. "Explicando cada um dos fatos que se nos apresentam", diz Spencer, "e depois explicando os fatos mais gerais de que estes são casos particulares, nós chegamos a certos fatos muito gerais: a um princípio geométrico ou propriedade do espaço, a uma simples lei de ação mecânica, a uma lei de equilíbrio dos fluidos, a verdades de física, de química, de

termologia, de eletricidade."[44] De onde se vê que na formação do conhecimento partimos sempre de fatos particulares; estes são ligados formando grupos de fenômenos de mais a mais largos; e ligando-os assim, chegamos a soluções que nos parecem tanto mais profundas, quanto mais longe foi levada a operação. De maneira que para dar explicações ainda mais profundas, bastaria somente dar mais novos passos na mesma direção. Spencer exemplifica. Se se pergunta, por exemplo, diz ele, qual a razão por que a lei de ação da alavanca é o que é, ou por que o equilíbrio dos fluidos e seu movimento apresentam suas relações atuais, os matemáticos respondem pela descoberta de um princípio que abraça todos os outros: o das velocidades virtuais. Do mesmo modo o conhecimento profundo dos fenômenos das combinações químicas, do calor, da eletricidade, etc., supõe que estes fenômenos têm uma razão que, descoberta, nos aparecerá como um fato mui geral relativo à constituição da matéria, fato de que os fatos químicos, elétricos e termológicos não são senão manifestações particulares. (Loc. cit.)

Mas aqui uma pergunta se impõe: esta operação é limitada ou ilimitada? Podemos, na explicação das diferentes classes de fatos, passar sempre de fatos particulares a fatos gerais, e destes a fatos ainda mais gerais, e assim indefinidamente, ou devemos parar num fato, ou numa classe de fatos mais gerais que todos os outros? A operação não pode ser ilimitada, pois se assim fosse, seria preciso de um fato passar a outro fato, deste a outro, deste ainda a outro, e assim indefinidamente; e deste modo para chegar a uma explicação primeira, seria preciso um tempo infinito. Mas se a operação é limitada, terminamos num fato geral que não pode ser ligado a outro fato mais geral, e que, por isto, não pode ser explicado; de onde resulta que toda a explicação termina sempre em face do inexplicável. Por conseguinte todo o conhecimento é limitado, relativo.

Dedução pela análise da operação mesma do pensamento. Neste ponto Spencer reporta-se a Hamilton e Mansel, limitando-se a reproduzir destes dois autores as passagens que lhe parecem mais decisivas. A síntese de Hamilton é realmente memorável. Mill também a reproduz integralmente, além de muitos outros textos referentes ao mesmo assunto, na obra

44 *Primeiros princípios*, parte I, cap. IV.

publicada sobre o pensador da *Filosofia do condicionado*. Também Hamilton é em verdade o mais notável representante da teoria da relatividade; e o próprio Spencer reconhece que foi ele que deu, à demonstração do caráter necessariamente relativo de nosso conhecimento como consequência da natureza mesma de nossa inteligência, a forma mais rigorosa que ela jamais recebeu.

Eu julgo conveniente reproduzir aqui essa tão célebre demonstração de Hamilton, pois é a ocasião para tornar conhecida a sua posição com relação à teoria da relatividade. Eis aqui: "O espírito não pode conceber e por conseguinte conhecer senão o limitado e o limitado condicionalmente. O incondicionalmente ilimitado ou o infinito, e o incondicionalmente limitado ou o absoluto não podem ser positivamente concebidos. Só se pode concebê-los fazendo abstração das condições mesmas sob as quais o pensamento se realiza; por conseguinte, a noção do incondicionado é puramente negativa, negativa da concebível mesmo. Por exemplo, de uma parte, nós não podemos conceber nem um todo absoluto, isto é, um todo tão grande que não possa ser concebido como uma parte relativa de um todo ainda maior; nem uma parte absoluta, isto é, uma parte tão pequena que não possa ser concebida como um todo relativo, divisível em partes menores. De outra parte, não podemos positivamente nos representar, nos figurar (aqui o entendimento e a imaginação coincidem) um todo infinito; porque não o poderíamos fazer senão edificando pelo pensamento a síntese infinita dos todos infinitos, para o que seria necessário um tempo infinito. A mesma razão nos impede de seguir pelo pensamento uma divisibilidade infinita de partes. O resultado é o mesmo para a limitação em espaço, em tempo e em grau. A negação incondicional e a afirmação incondicional da limitação, isto é, o infinito e o absoluto propriamente ditos são, pois, inconcebíveis para nós."

A ideia já fica aí claramente determinada; mas Hamilton prossegue em sua análise. "Pois que o condicionalmente limitado, ou para dizer a cousa em uma só palavra, o condicionado, é o único objeto possível de conhecimento e de pensamento positivo, segue-se daí que o pensamento supõe necessariamente condições. *Pensar é condicionar*, e a limitação condicional é a lei fundamental da possibilidade de pensamento." E assim doutrinando, Hamilton afirma em seguida que o cão não pode saltar por

cima de sua sombra, que a águia não pode sair da atmosfera em que gira e que a sustenta, e que do mesmo modo o espírito não pode exceder a esfera de limitação na qual e pela qual se realiza exclusivamente o pensamento. Nada, pois, mais nos deve admirar, continua Hamilton, do que ver pôr em dúvida que o pensamento não se pode elevar acima da consciência. A consciência não é possível senão pela antítese do sujeito e do objeto, do pensamento e da matéria, conhecidos somente por sua correlação e limitando-se mutuamente; demais tudo o que conhecemos do sujeito ou do objeto, do espírito ou da matéria, não é senão o conhecimento do particular, do diferente, do modificado, do fenomenal. A nosso ver, a consequência desta doutrina é que a filosofia se nela se vê mais que a ciência do condicionado, é impossível. Admitimos que, partindo do particular jamais nos poderemos elevar, em nossas generalizações, acima do finito; que nosso conhecimento do espírito e da matéria nada mais pode ser que o conhecimento das manifestações relativas de uma existência em si mesma inacessível à filosofia... É o que na linguagem de Santo Agostinho se exprime nestes termos: *Cognoscendo ignorari e ignorando cognosci*.

Spencer reproduz em seguida a exposição de Mansel sobre o mesmo assunto. São as mesmas ideias de Hamilton, em linguagem talvez mais clara e precisa; porém seguramente menos enérgica. Todavia a conclusão é em termos decisivos. Eis aqui como termina o discípulo de Hamilton: "Nossa noção completa da existência é necessariamente relativa; porque é a existência como nós a concebemos. Mas a existência como nós a concebemos não é senão o nome das diversas maneiras por que os objetos se apresentam à nossa consciência: um termo geral abraçando uma variedade de relações. De outra parte o absoluto não é uma palavra que exprima um objeto do pensamento, mas somente a negação da relação que constitui o pensamento. Supor que a existência absoluta é um objeto de pensamento, é supor que uma relação continua a existir quando seus termos não existem. Um objeto de pensamento existe, como tal, em suas relações e por suas relações com alguém que pensa, ao passo que o absoluto, enquanto absoluto, é independente de toda relação... Disto não resulta que o absoluto não exista, mas resulta de uma maneira muito certa que nós não o podemos conceber como existente."

É preciso observar que sustentando estas ideias, que firmando por modo tão rigoroso a relatividade do conhecimento, Hamilton, não obstante, está muito longe de admitir as consequências extremas a que chegou a crítica moderna, já por seu aspecto empírico, já por seu aspecto racionalista. No seu sistema o que é excluído por força da lei de relatividade, é restabelecido pela crença. Nós não conhecemos, nem podemos conhecer o absoluto; mas podemos e devemos crer na sua existência; por onde se vê que além da convicção propriamente dita, há ainda, segundo Hamilton, uma fonte mais alta e mais fecunda do saber – a crença. E é de notar que a crença não é aqui entendida no sentido da revelação, mas no sentido natural. É uma distinção cujas consequências são análogas às que resultam da distinção que já antes fora feita por Kant, entre a crítica da razão pura e a crítica da razão prática.

Tudo se reduz a isto: que a maior parte das ideias que até agora tem sido o objeto principal da especulação filosófica; que o absoluto e o infinito, por exemplo, com as questões que mais ou menos diretamente se prendem a estas noções, a questão de Deus, a questão da alma, a questão da imortalidade, entre outras, são absolutamente inacessíveis ao nosso conhecimento. Mas, conquanto não possamos conhecer, podemos ter e temos de fato "a certeza, a mais completa e a mais bem fundada", sobre todas estas cousas "declaradas incognoscíveis", e esta certeza não somente é "igual ou mesmo superior à que temos das verdades de nosso conhecimento, porém ainda da mesma natureza." Ora, se é assim que se deve entender o princípio da relatividade, forçoso é reconhecer que há certamente bem pouca cousa no fundo do "grande axioma", poder-se-ia dizer, obedecendo ao espírito da filosofia de Mill; e o próprio Spencer não escaparia a esta grave censura, pois a sua distinção entre o cognoscível e o incognoscível, sendo adotado este último como conceito positivo, tudo bem interpretado, poderia dar lugar a consequências análogas. É que há aí um veneno oculto, e a questão precisa de ser examinada de mais longe, e de modo mais radical. Mas é cedo ainda para entrarmos nesta direção. Voltemos, pois, à exposição particular dos princípios de Spencer.

O autor dos *Primeiros princípios* ainda deduz por outra forma o princípio da relatividade. Até aqui foi este princípio deduzido do exame de nossas faculdades intelectuais, diretamente, tais como elas se mostram

no pensamento; ou indiretamente, tais como elas se mostram no pensamento manifestado por palavras. Mas esta dedução também pode ser feita considerando-se a relação que se estabelece entre o sujeito e o objeto, entre a consciência e o mundo. Quer dizer, nos termos da filosofia de Spencer: a relatividade do conhecimento resulta da definição mesma da vida, reduzida à sua forma mais abstrata.

O argumento é apresentado por Spencer com largo desenvolvimento; mas tudo pode ser reduzido a uma fórmula de extrema concisão. Sabe-se como é a vida por ele compreendida. "A vida", diz ele, "é a combinação determinada de mudanças heterogêneas ao mesmo tempo simultâneas e sucessivas em correspondência com coexistências e sequências externas."[45] Vê-se assim: a vida é uma correspondência. Isto quer dizer: a vida é uma relação. E se a vida é apenas uma relação, logo se compreende que o pensamento e portanto o conhecimento como sua manifestação funcional, não é senão uma modalidade particular desta relação. Logo todo o conhecimento é relativo.

Eis aqui em síntese e em próprios termos a dedução de Spencer: se a vida em todas as suas manifestações, inclusive a inteligência sob suas formas mais elevadas, consiste em adaptações contínuas de relações internas a relações externas, logo por aí se torna patente o caráter necessariamente relativo de nosso conhecimento. A noção mais simples sendo o estabelecimento de alguma conexão entre estados subjetivos, conexão que corresponde a uma conexão entre agentes objetivos; e todas as noções, até as mais complicadas, sendo o estabelecimento de alguma conexão mais complicada destes agentes, conexão que, por sua vez, também corresponde a uma conexão mais complicada destes mesmos agentes, é claro que a operação, por mais longe que seja levada, só pode pôr ao alcance da inteligência estes estados, ou estes agentes mesmos. Constatamos cousas simultâneas e constatamos cousas sucessivas, e por mais longe que possamos chegar nesta operação, jamais poderemos alcançar outra cousa senão coexistências e sucessões. Se todo o ato de conhecimento é a formação na consciência de uma relação paralela a uma relação no meio, a relatividade de nosso conhecimento é evidente e se torna mesmo uma banalidade. Se

45 *Princípios de biologia*, vol. I, parte I, cap. IV.

pensar é estabelecer relações, nenhum pensamento pode exprimir mais que relações. Vê-se que Spencer termina, ainda aqui, reproduzindo os termos mesmos de Hamilton. Este resumiu seus princípios na célebre frase: *pensar é condicionar*. A teoria de Spencer se poderia reduzir, sobre este ponto, a esta única fórmula: pensar é relacionar.

Eis a teoria da relatividade do conhecimento tal como se mostra em seus principais representantes no momento atual do espírito humano. Poderíamos apresentar outras variantes desta doutrina. Mas o que aí fica é bastante. Resta provar que toda essa teoria não é senão a renovação, nos tempos modernos, da mesma doutrina que dominou na Antiguidade sob a denominação de cepticismo. Não se trata de uma afirmação, mas precisamente de uma negação do conhecimento. Consideremos, porém, esta doutrina em suas duas formas radicais, isto é, nos dois grandes sistemas que se fundaram sob a inspiração dos princípios do relativismo, e que de combinação mais ou menos decidida, mais ou menos coerente, com a teoria da evolução, hoje dominam o mundo. Refiro-me à filosofia positiva de Augusto Comte e à filosofia crítica de Kant. A primeira é a forma objetiva; a segunda, a forma subjetiva da teoria da relatividade.

. . . .

Capítulo VIII

FORMA OBJETIVA DA TEORIA DA RELATIVIDADE: FILOSOFIA POSITIVA DE AUGUSTO COMTE

I

NÃO ME deterei muito tempo na apreciação do positivismo. Desta filosofia já me ocupei com algum desenvolvimento na primeira parte desta obra, considerando-a como sistema filosófico propriamente dito (caps. IV e V); dela ainda tratei, sob seu aspecto político, na segunda parte (Introdução – II); a ela ainda dediquei um capítulo especial nesta terceira parte, estudando a atitude do positivismo em face da atual anarquia dos espíritos (cap. II). Resta agora estudar a doutrina de Augusto Comte, – o *Positivismo*, como ele próprio o intitulou, ou a chamada *filosofia científica*, como a denominaram mais recentemente os continuadores do sistema, em relação com o princípio da relatividade do conhecimento.

Devo observar que o fundador do positivismo não se ocupou particularmente com a teoria da relatividade. É dele que, como se sabe, nos vem a conhecida fórmula: só uma cousa é absoluta – é que tudo é relativo. Mas sobre a verdadeira significação desta fórmula, sobre a verdade que ela encerra, ou que se supõe que encerra, não se encontram em suas obras senão indicações vagas. Comte de fato não submeteu a exame o princípio da relatividade; não apresentou a respeito nenhuma teoria; não definiu, nem estudou este princípio; mas foi quem mais rigorosamente o praticou; por tal modo que, em seu sistema, a relatividade do conhecimento já não é somente um princípio, mas um método. É o que facilmente se compreende,

considerando que por isto precisamente se caracteriza a filosofia positiva: que é uma filosofia que nega o conhecimento absoluto; que só admite o conhecimento relativo; que adota, pois, como ponto de partida o princípio da relatividade. Se se pretende saber em que consiste o método positivo, pode-se dizer que é o método que só reconhece como válido o conhecimento verificado e organizado; o que quer dizer: o conhecimento científico, pois, o conhecimento verificado e organizado é precisamente o que se chama ciência. De maneira que é permitido dizer que o método positivo é aquele que só admite como válido o conhecimento científico, condenando como inútil toda e qualquer cogitação fora do campo limitado das verdades científicas; condenando, portanto, a investigação do desconhecido, o que importa dizer: condenando a filosofia mesma. E como o conhecimento científico é sempre relativo, uma vez que as ciências propriamente ditas só podem atingir verdades relativas, isto é, parciais, incompletas, desde que só podem ter por objeto aspectos particulares dos fenômenos, daí resulta que quando se diz que – o método positivo é aquele que só admite como válido o conhecimento científico –, equivale isto a dizer que é o método que só admite como válido o conhecimento relativo. Por onde se vê que é exatamente o caráter da relatividade que constitui a feição particular, o predicado essencial do método positivo.

Em que consiste este método? Todos sabem: na aplicação rigorosa do que Augusto Comte chama a lei dos três estados. Quer dizer: o espírito humano, no seu esforço constante pelo conhecimento da verdade, adotou a princípio a interpretação teológica, depois a interpretação metafísica, e por fim deve se limitar à interpretação positiva dos fenômenos. O primeiro sistema é o ponto de partida da inteligência, o sistema inicial próprio da infância da humanidade; o segundo é um sistema de transição, caracteriza-se pelo espírito crítico, marca a passagem da interpretação teológica para a interpretação positiva; o terceiro constitui um estado fixo e permanente, e será a aplicação dos processos próprios, naturais e orgânicos do conhecimento; – é a interpretação da idade viril, o último termo do desenvolvimento mental, a situação definitiva do espírito.

É preciso, porém, examinar com segurança em que se distingue a interpretação teológica e metafísica da interpretação positiva. Isto é fácil. A primeira é a interpretação dos fenômenos pela ação de agentes

sobrenaturais. O homem se esforça pelo conhecimento da natureza íntima das cousas, indaga das causas primárias e finais; numa palavra, tende ao conhecimento absoluto. É por agentes sobrenaturais mais ou menos numerosos que se explica a produção de todos os fenômenos, e é pela intervenção destes mesmos agentes que se explicam todas as anomalias aparentes do universo. Este sistema chegou ao seu último grau de perfeição, quando ao jogo variado de numerosas divindades (politeísmo) sucedeu a ação providencial de um Deus único (monoteísmo). A interpretação metafísica, simples modificação da interpretação teológica, substitui os agentes sobrenaturais por forças abstratas, ou entidades inerentes aos diversos seres e concebidas como capazes de produzir todos os fenômenos observados no cosmos: a explicação consiste em indicar para cada fenômeno a entidade correspondente; e assim como o sistema teológico chegou a seu mais alto grau pela redução de todas as divindades a um Deus único, do mesmo modo atingiu o sistema metafísico o seu último termo com a redução de todas as entidades a uma entidade única, a *Natureza*. Admite-se aí, como na interpretação teológica, o conhecimento absoluto. A interpretação positiva, pelo contrário, renuncia a toda e qualquer espécie de conhecimento absoluto e só admite o conhecimento relativo; condena como inútil a indagação da origem e do destino das cousas; considera como inacessível às nossas faculdades cognitivas o conhecimento das causas íntimas dos fenômenos; não cogita de seres, nem de entidades, mas unicamente de leis, isto é, só trata de investigar as relações de sucessão e semelhança entre os fenômenos. À noção de seres sobrenaturais ou de entidades abstratas, sucede a ideia de leis naturais; e assim como o sistema teológico termina pela redução de todas as divindades a um Deus único; e o sistema metafísico, pela redução de todas as entidades a uma entidade única, também o ideal do positivismo deve ser a redução de todas as leis a uma lei única. Isto seria a perfeição. Comte indica como um fato que poderia talvez ser elevado a esta categoria, a lei da gravitação. Haeckel e Spencer propuseram, como se sabe, a lei de evolução. É assim que a teoria da evolução vem, de certo modo, como um complemento necessário do positivismo; mas aí perde a doutrina sem dúvida o seu caráter de relatividade: já não se trata de uma filosofia especial, de uma simples generalização das ciências, mas de uma filosofia geral, isto é, de uma concepção do mundo; e é evidente

que sempre que se tende a uma concepção do mundo, tende-se necessariamente ao conhecimento absoluto; tende-se ao conhecimento do todo e o conhecimento do todo só pode ser absoluto. Demais não será difícil mostrar que esta noção mesma de *leis naturais* é uma concepção metafísica. Lei supõe ordem, supõe regra, determinação racional, e isto não se pode explicar debaixo de um ponto de vista exclusivamente mecânico, nem se pode compreender sem a intervenção de um princípio de outra natureza, isto é, de um princípio metafísico. Por onde se vê que o positivismo, já no seu ponto de partida, joga com princípios e entra com elementos que envolvem uma contradição radical com a noção fundamental e o caráter próprio e decisivo do método positivo.

Mas isto não nos interessa, por enquanto. O que importa considerar para o que temos em vista, é unicamente isto: que o método positivista consiste precisamente na aplicação da lei dos três estados, e esta não é senão uma dedução do princípio da relatividade. De maneira que se a lei dos três estados é, como disse Stuart Mill, a espinha dorsal do positivismo, pode-se dizer que é o princípio da relatividade que constitui o fundamento e a base deste sistema. Resta agora verificar o que se deve entender por este princípio e qual a sua verdadeira significação e alcance na doutrina de Comte.

É que se poderá tirar a limpo logo ao primeiro golpe de vista e em poucas proposições. Basta considerar o seguinte: o método positivista nega o conhecimento absoluto, o conhecimento dos seres e das cousas, e só admite o conhecimento relativo, isto é, o conhecimento das relações entre os fenômenos: é, pois, evidentemente, uma negação, uma limitação do conhecimento. Trata-se, com efeito, de uma solução céptica do problema do conhecimento; cepticismo parcial, bem se vê, sendo hoje impossível o cepticismo absoluto, uma vez que não podem ser negadas as verdades científicas. Também tal é a verdadeira significação da teoria da relatividade, sendo que quando se diz: – todo o conhecimento é relativo –, não significa isto senão que todo o conhecimento é incompleto, imperfeito, isto é, que não exprime a verdade. Por onde se faz patente a verdade de nossa tese: que a teoria da relatividade é uma renovação do cepticismo, do mesmo modo que a teoria da evolução é uma renovação do materialismo.

Imaginam talvez alguns que o positivismo é exatamente a doutrina que está em oposição mais radical com o cepticismo, e por isto é possível que chegue mesmo a tomar as proporções de um paradoxo vir al-

guém a afirmar que se trata, entretanto, aí de uma das formas modernas do cepticismo. Eu me colocarei assim numa posição injustificável e estranha. É uma solução contrária ao modo comum de pensar, uma interpretação que contradiz ao bom senso. Mas atenda-se bem: eu não faço senão colocar as cousas em seus devidos lugares e dar aos termos a sua natural e legítima significação. Augusto Comte nega o conhecimento das causas primárias, nega o conhecimento das causas finais, nega o conhecimento dos seres e das cousas. Como desconhecer, pois, que a sua teoria seja uma teoria negativa? Como recusar a sua classificação entre os cépticos? Em rigor poder-se-ia dizer que o fundador do positivismo é até mais do que céptico. O céptico não nega, duvida. Nisto precisamente consiste a distinção entre o cepticismo e a sofística. Aqui não se trata simplesmente de dúvida, mas de negação. Todavia seria injustiça qualificar Augusto Comte como sofista. Falta-lhe para isto um predicado essencial: a má-fé. Os sofistas são homens que negam por sistema. Dominam, por via de regra, em época de corrupção: sem fé na verdade, sustentam, a propósito de qualquer questão, ao mesmo tempo o *pró* e o *contra*; lançam a confusão nos espíritos para tirar partido da desordem que lavra. Assim foi, por exemplo, na Grécia, depois da dissolução do dogmatismo dos eleatas e dos jônios, a que é preciso acrescentar o de Heráclito, e até reação nascida de Sócrates. Foi depois disto que veio o cepticismo propriamente dito. Mas os sofistas são homens sem dignidade e sem fé, retóricos sem consciência que fazem da filosofia um vil tráfico: o cepticismo duvida, mas porque realmente não compreende ou não crê; porém em sua dúvida, é no amor da verdade que se inspira. Tal foi Pirro, “homem sério e grave, sábio respeitável que Élis elevou à dignidade de grande apóstolo, e que Atenas quis adotar entre os seus filhos.”[45] Tal foi também Augusto Comte, espírito reto e profundo, que assistindo ao naufrágio das ideias tradicionais, sendo testemunha ainda das desordens produzidas pelas convulsões da grande revolução, atribuiu tudo isto à ineficácia das mesmas ideias, e convencido, alarmado pelas angústias de uma situação anormal e quase desesperada, entendeu, de acordo nisto com os socialistas, que uma reforma é necessária na organização das sociedades; e considerando o desastre da organização fundada sobre as concepções

45 Saisset, *Le scepticisme*, cap. I.

teológicas e metafísicas como um resultado da falsidade das mesmas concepções, condenou toda e qualquer cogitação que tenha relação com esta ordem de ideias, propondo-se a lançar as bases de uma nova organização, fundada exclusivamente no conhecimento positivo, no conhecimento verificado e organizado, isto é, na ciência. É a significação da sua nova fórmula política; ditadura científica.

II

Tais são, no sistema de Comte, as consequências do chamado princípio da relatividade. É condenado o conhecimento absoluto e anunciada uma reforma radical da sociedade, tendo por base o conhecimento relativo. Também a relatividade do conhecimento foi uma das armas de combate nas mãos dos cépticos e mesmo dos sofistas, alguns dos quais, queremos crer, nem sempre procediam de má-fé. Logo por aí se vê a analogia do positivismo com o cepticismo e mesmo com a doutrina dos sofistas. Ouçamos Protágoras, entre todos o mais notável. Eis aqui, segundo nos ensina Saisset, como ele se explica sobre o problema fundamental do conhecimento: "Conhecer é sentir; ora, qual é o caráter da sensação? É variar ao infinito segundo as disposições do ser sensível. Cada um conhece, pois, a seu modo, e cada um é bom juiz e único juiz de seu modo de conhecer. O que é verdadeiro para estes pode, pois, ser falso para aquele e incerto para um terceiro. Todo o mundo tem e não tem razão. Deste modo toda cousa é e não é ao mesmo tempo; é isto e é aquilo, e ao mesmo tempo não é nem uma, nem outra cousa." É a significação do conhecido princípio que veio a ser depois a fonte de inspiração para o próprio Kant: – o homem é a medida de todas as cousas. Mas a consequência mais importante é esta: "que tudo é *relativo*, porque tudo é sensível, e tudo é verdadeiro porque é relativo; e como tudo é verdadeiro, o sim é verdadeiro como o não."[46]

Como se vê, o princípio da relatividade está já aí claramente formulado. É dele que resulta a negação do conhecimento. Em Augusto Comte, ou antes no positivismo o processo é o mesmo, com esta única

---

46 Saisset, *Le scepticisme*, cap. II Sextus Adv. Math., pág. 149 e segs. Cf. Arist. de Xen. Zen. e Gorg. – 5.

diferença: que em Protágoras a negação é completa, absoluta; no Positivismo, é parcial, relativa. Quer dizer: Protágoras negava todo o conhecimento. Comte admite o conhecimento científico e nega tudo o mais. Compreende-se que, constituídas, como se acham, as ciências positivas, é hoje impossível negar as verdades por elas proclamadas. A sofística, como o cepticismo, só pode atingir o conhecimento *in fieri*, isto é, a filosofia, não o conhecimento já feito ou a ciência, não se compreendendo a negação ou a dúvida sobre o conhecimento definitivamente verificado e organizado. Por isto a negação ou a dúvida de Comte só podia ser assim: parcial, relativa. Ele admite, pois, a ciência e nega tudo o mais. Esse tudo o mais é o que se veio a chamar depois o "incognoscível." Dirão muitos: esse tudo o mais não é nada e por conseguinte deve ser posto de lado; o que vale, de fato, é o conhecimento positivo, isto é, o conhecimento científico. Eu digo: esse tudo o mais é tudo, pois envolve o infinito.

Em Górgias, o segundo representante da sofística, o mais saliente depois de Protágoras, as conclusões são as mesmas que neste. "O ser", diz ele, "ou é produzido ou eterno. Ele não pode ser produzido – ensina-o Parmênides. Não pode ser eterno porque tudo o que é começou a ser – ensina-o Heráclito." A conclusão só pode ser esta: "Toda a verdade, como todo o ser são absolutamente impossíveis." Aqui, como em Protágoras, o resultado é a negação do conhecimento. A afirmação de relatividade termina, pois, por uma negação absoluta. Nega-se não somente a verdade, porém o ser mesmo. É a propriedade, a feição própria da sofística.

É exatamente a esta ordem de ideias que se prende Augusto Comte. Partindo também do princípio da relatividade, o fundador do positivismo termina do mesmo modo por uma negação; com esta única diferença: que nele a negação não é absoluta, mas relativa. Nega-se o conhecimento, mas somente em parte. Nega-se o conhecimento das causas primárias e finais, nega-se o conhecimento das cousas e dos seres; admite-se somente o conhecimento dos fenômenos, isto é, o conhecimento das relações entre as cousas. Quer dizer: admite-se a verdade, mas relativamente. Ora, se a verdade é relativa, é necessariamente variável. É o que bem compreenderam os sofistas. O que é verdadeiro para um, pode ser falso para outro; o que é verdadeiro hoje, pode ser falso amanhã. Por onde se vê que não é difícil transformar a negação relativa do positivismo em negação

absoluta. É o que os sofistas, mais lógicos em suas deduções, souberam fazer, levando até o fim a sua argumentação e firmando a conhecida tese: – "toda a cousa é e não é ao mesmo tempo e a propósito de qualquer fato e seja qual for a questão de que se trate, o sim é verdadeiro como o não."

Cumpre, porém, não exagerar as nossas conclusões. Por certo não queremos equiparar o positivismo e a sofística. Augusto Comte era um pensador grave e profundo que tinha em vista um fim prático e que se mostrava possuído de intuitos morais superiores. Escreveu em uma época de dissolução, em momento de transição revolucionária e sob a impressão de acontecimentos da maior gravidade; fora por assim dizer, um produto espiritual da grande revolução: passava o mundo por uma transformação radical; devia ele fatalmente sofrer a influência do meio. Ora, a revolução nasceu da negação das ideias tradicionais. Estas, uma vez negadas, todo o sistema de organização social sobre elas fundado devia se desmoronar. Assim de fato sucedeu, resultando daí este extraordinário movimento de dissolução e destruição que caracteriza a passagem do século XVIII para o século XIX, operando-se o movimento a princípio apenas na ordem das ideias (literatura dos livres-pensadores) e depois se transportando para a ordem política.

Todos sabem o que se passou. A agitação foi tremenda, convulsionando-se o mundo e chegando a obra de demolição a tomar proporções excepcionais, monstruosas... Vieram depois os teóricos da reconstrução. Entre estes se destaca com um vulto excepcional a figura de Augusto Comte. Toda a sua obra, entretanto, se reduz a esta única consideração: que negadas as ideias tradicionais, só uma cousa resiste – as verdades científicas. Foi, pois, sob esta base que apresentou o seu plano de reorganização: tratou de sistematizar as ciências particulares *(filosofia positiva)*, e, feita esta sistematização, foi sobre ela que se fundou para a obra que propôs de reconstrução e renovação social *(política positiva)*. A ciência sistematizada (matemática, astronomia, física, química, biologia, sociologia) – eis, pois, o dogma novo, devendo-se excluir como inútil a cogitação das causas primárias e finais *(teologia)*, da verdadeira significação dos seres e das cousas *(metafísica)*, para limitar toda a nossa atividade espiritual a especular sobre as ciências, não se admitindo outro conhecimento, além do conhecimento dos fenômenos, isto é, das relações entre as cousas *(Positivismo, teoria da relatividade)*.

Trata-se, pois, evidentemente de uma filosofia negativa; e tal filosofia não podia deixar de abortar, uma vez passando da teoria para a prática, isto é, tendendo a organizar a sociedade, porquanto a organização social só se pode fundar sobre afirmações, não sobre negações. Todavia uma cousa não se pode negar ao fundador do positivismo: é a sinceridade. É o que se prova pelo tom de convicção que lhe é característico, pela extensão de seu esforço, sendo realmente colossal a obra que empreendeu; pela convicção enfim de que se mostra possuído da missão a que se julgava destinado.

É a razão por que digo que o positivismo não pode ser equiparado à sofística, obra sem fé e sem ideal, negando-se para tirar partido, negando-se por sistema. Em Augusto Comte a negação não é sistemática, mas orgânica. Trata-se do desenvolvimento natural de um processo lógico. É um espírito sequioso de verdade que se alarma com os desastres da inteligência; e buscando em vão um ponto de apoio que resista no mar tempestuoso e incerto das opiniões antagônicas, e vendo em torno de si somente decepções e ruínas, grita para o futuro: – Paremos! Vejamos se não será possível conseguir o repouso, desistindo do resto e limitando-nos a consolidar os resultados do trabalho até aqui realizado.

Imaginemos o explorador de uma montanha que, tendo, depois de inaudito esforço, galgado certa eminência, se sentisse de todo extenuado e sem forças, e não podendo mais subir, vedasse a todos de olhar para o alto. Tal é a situação do filósofo positivista. Todas as tentativas ultimamente feitas com os novos processos de investigação para descobrir a verdade, foram infrutíferas. Isto demonstra que não podemos ir além. O que sabemos é, entretanto, muito pouco: nada sabemos dos seres e das cousas; temos noções e estas mesmas imperfeitas, apenas sobre a ordem dos fenômenos; conhecemos unicamente certas e determinadas relações entre as formas existenciais que passam e em sua essência nos escapam: é o que constitui o objeto das ciências particulares. Quer dizer: nosso conhecimento é parcial, limitado, relativo. Mas isto é só o que é acessível às nossas forças cognitivas. Tratemos, pois, de consolidar o que já se pode considerar como positivamente adquirido e é sobre esta base que deve ser estabelecida a organização das sociedades. Mas quem não vê, quem não sente, interrogando ao que há de mais profundo em nossa organização espiritual, que

esse conhecimento parcial, limitado, relativo, não nos basta, uma vez que tudo o que existe interessa ao nosso conhecimento, sendo que a toda a descoberta que se faz na investigação do desconhecido, sucede uma nova interrogação? Quem não vê, quem não sente que todo o conhecimento adquirido é sempre uma preparação para aquisição de novos conhecimentos, de onde resulta que, conquanto seja uma verdade que todo conhecimento adquirido é relativo, contudo o conhecimento absoluto é sempre a aspiração suprema de nossa alma? Isto não prova que a vida do espírito é mesmo uma interrogação permanente, e portanto que o nosso destino é interrogar, interrogar sempre, não se podendo assim lançar um limite absoluto à nossa atividade cognitiva?

III

Eu estou precipitando aqui a crítica da teoria da relatividade: o que importa dizer: a crítica do cepticismo. Mas não é este ainda o momento de fazê-la.

O que importa por enquanto acentuar é isto: em primeiro lugar, que a obra de Augusto Comte é uma obra de boa-fé, não se tratando, portanto, de um sofista, mas de um céptico. É a distinção que vai do homem que mente, para o homem que duvida; do homem que renega, para o homem que apenas perdeu a fé na verdade.

Em segundo lugar, que a sua doutrina é assim uma renovação do cepticismo, embora disfarçado sob a aparência de doutrina positiva, como a mais radical oposição a este sistema, cumprindo todavia observar que o cepticismo moderno difere essencialmente do cepticismo antigo neste ponto: que o cepticismo antigo era absoluto, ao passo que o moderno é relativo. Quer dizer: o primeiro punha em dúvida todo o conhecimento, negava toda a verdade; o segundo duvida do conhecimento, mas em parte admite a verdade, mas relativamente. É fácil compreender que o cepticismo só poderia ser hoje renovado deste modo, uma vez que as verdades científicas são um fato e este fato não pode ser negado, nem posto em dúvida, como já tive de fazer sentir. Aceita-se a ciência, nega-se tudo o mais – eis o ponto de vista do cepticismo moderno.

É certo, todavia, que a negação de Augusto Comte não é precisamente negação, mas dúvida. Ele não nega a existência das causas primá-

rias e finais, a existência dos seres e das cousas; apenas afirma que mesmo quando existam, forçoso é reconhecer que ficam em região absolutamente inacessível às nossas faculdades cognitivas. É possível que tudo se explique como efeito ou como resultado de algum princípio ou de alguns princípios de natureza absoluta de que todos os fatos de nossa percepção devem ser considerados como simples manifestações relativas, mas este princípio ou estes princípios em sua essência são absoltuamente impenetráveis. Foi partindo daí que Spencer, dando o necessário desenvolvimento aos princípios de Comte, se elevou à noção do "incognoscível" que foi por ele apresentado como um conceito positivo.

O positivismo não nega, pois, o ser em si mesmo, não nega a *cousa em si*": sustenta apenas que não pode ser conhecida. Os sofistas negam todo o ser, como todo o conhecimento. É exatamente a distinção que vai de Górgias e Protágoras para Pirro e Enesidemo, os dois maiores representantes do cepticismo na Grécia. São também os dois pensadores de que Augusto Comte e o autor da *Kritik der reinen Vernunft* são os legítimos continuadores na Idade Moderna.

Cumpre, porém, para melhor esclarecer este ponto, examinar mais a fundo a verdadeira significação do cepticismo na Grécia, considerando-o em relação com a sofística. Sabe-se que a sofística nasceu do antagonismo dogmático dos eleatas e dos jônios, da oposição dos sistemas em luta. Ao dogmatismo dos jônios, a que mais ou menos diretamente se ligava o de Heráclito, opunha-se radicalmente o dogmatismo dos eleatas. Os sofistas se serviram de um contra outro, para destruir a ambos. O resultado foi a negação absoluta. Hábeis no manejo da lógica, os sofistas provaram que duas doutrinas que reciprocamente se negam, são duas doutrinas que reciprocamente se destroem. E se estas doutrinas são ambas legítimas e se estendem a tudo, uma vez que estão sempre em antagonismo, por tal modo que o que uma afirma, é sempre negado pela outra, a consequência inevitável é que tudo é verdadeiro, o que equivale a dizer: que tudo é falso. Foi partindo daí que os sofistas chegaram à negação de todo o ser, como de todo o conhecimento, afirmando, acerca de cada cousa, a verdade ao mesmo tempo do sim e do não. Ora, diante desta destruição universal e na falta de um critério seguro para julgar, qual a atitude legítima, qual a atitude racional e sincera para um espírito reto e consciencioso? É fácil

compreender: só pode ser a da incerteza e da dúvida. Foi a atitude dos cépticos: foi a atitude de Pirro e Enesidemo.

Os sofistas afirmando a verdade ao mesmo tempo do sim e do não, envolviam em todas as suas teses uma contradição radical. Os cépticos escaparam a esta contradição abstendo-se, abstendo-se de afirmar, abstendo-se de negar. Apenas empreendemos a interpretação dos mistérios que nos cercam, dizem eles, logo compreendemos que é impossível encontrar um ponto fixo, porque tudo se resolve em contradições invencíveis. Uns dizem que há uma verdade absoluta: outros negam. Neste caso, como resolver, como decidir? Devemos aceitar a solução afirmativa? Devemos nos decidir pela negação? Não sabemos. Que fazer então? – Abster-nos – diz Pirro. É a mesma solução a que deu uma nova fórmula um céptico moderno, Du Bois-Reymond, quando disse com relação ao problema que propôs dos enigmas do universo: *Ignorabimus*.

Eis, pois, em forma esquemática, a evolução do pensamento grego, considerado em relação com a luta que teve de sustentar contra o cepticismo:

a) Afirmações contraditórias ou antagonismo dogmático (eleatas, jônios, Heráclito, etc.).

b) Negação sistemática, trazendo como consequência a dissolução do dogmatismo (sofística – Górgias, Protágoras).

c) Dúvida universal (cepticismo – Pirro, Enesidemo).

Na filosofia moderna e contemporânea a situação é a mesma. Tivemos também dois dogmatismos em oposição radical: a teologia e o materialismo. Estes dois dogmatismos reciprocamente se combatem e se destroem, numa luta formidável. A esta luta se devia seguir necessariamente o momento da negação; este efetivamente veio e pode ser reconhecido na literatura revolucionária dos livres-pensadores. Foi a obra própria do século XVIII. Veio depois a dúvida e com esta o cepticismo sob a denominação de teoria da relatividade. É o cepticismo moderno com suas duas formas, a forma objetiva (filosofia positiva) e a forma subjetiva (filosofia crítica). Foi a obra própria do século XIX. Mas a negação e a dúvida não podem ser a situação definitiva do espírito. Este só pode descansar na posse da verdade. É necessário, pois, que venha um novo dogmatismo. Será talvez a obra do século XX. Assim sucedeu na Grécia; assim deverá

suceder na Idade Moderna. Na Grécia, depois da dissolução resultante da negação sistemática dos sofistas, e da crítica promovida pelos cépticos, o dogmatismo reapareceu com a filosofia elaborada por Platão e Aristóteles, sob a inspiração dos princípios de Sócrates; com a filosofia dos estóicos, fusão talvez do idealismo dos eleatas com o naturalismo dos jônios; e mesmo com o materialismo de Epicuro, inspirado de Demócrito. Hoje uma nova concepção do mundo terá necessariamente de se impor à convicção dos espíritos. A teoria da evolução já foi proposta, ainda contaminada de cepticismo em Spencer, definitivamente elevada à categoria de novo dogma em Haeckel. É uma renovação do materialismo – já o vimos. Será isto bastante? É o que veremos depois.

IV

Das precedentes investigações resulta que podemos dar como definitivamente firmado o seguinte:

1º) Que a noção do Positivismo se resolve na lei dos três estados.

2º) Que a lei dos três estados se resolve no princípio da relatividade do conhecimento.

3º) Que essa teoria é uma renovação do cepticismo.

Efetivamente, quanto ao primeiro ponto, em que consiste o Positivismo? É a doutrina que sustenta que nosso espírito, por força de sua própria natureza, está necessariamente sujeito a passar por três estados teóricos diferentes: um fictício, o estado teológico, outro transitório, o estado metafísico, e outro definitivo, o estado positivo. Trata-se, pois, do estabelecimento do *positivismo* como situação definitiva do espírito. O estado positivo é apresentado como o último termo, a fase definitiva e final do desenvolvimento do espírito; por onde se vê que a lei dos três estados é a dedução mesma do conceito positivista.

Quanto ao segundo, em que consiste o estado, ou mais precisamente, o método positivista? É aquele que exclui o conhecimento da natureza íntima das cousas, o conhecimento das causas primárias e finais, mais precisamente, o conhecimento dos seres e das cousas, e só admite o conhecimento dos fenômenos, isto é, das relações entre as cousas; em uma palavra: é o método que nega o conhecimento absoluto, e só admite o conhecimento relativo. Por onde se vê que o estabelecimento da lei dos

três estados, ou antes desse método positivo, é exatamente a forma particular por que Augusto Comte faz, a seu modo, a dedução do princípio da relatividade.

Quanto ao terceiro, ficou suficientemente evidenciada, com o testemunho da História, a analogia da teoria de Comte com a doutrina dos cépticos. Foi esse princípio mesmo da relatividade que serviu de base à principal argumentação, já não só dos cépticos, mas também dos sofistas. Todo o conhecimento é relativo; logo todo o conhecimento é variável, incerto; por conseguinte não há verdade possível, ou pelo menos não há verdade absoluta. Depois, considerando-se o princípio em si mesmo, que queremos dizer, quando afirmamos que todo o conhecimento é relativo? Não é que todo o conhecimento é incompleto, parcial, imperfeito? E não é isto pôr em dúvida o conhecimento da verdade?

Não era ideia minha, quando comecei a escrever este capítulo, considerar a questão sob este aspecto, nem tampouco entrar, por enquanto, na impugnação do cepticismo. Pretendia primeiramente ocupar-me da filosofia crítica, isto é, da teoria da relatividade, sob sua forma subjetiva, para depois fazer a crítica, considerando a doutrina em seu conjunto e sob suas duas formas, objetiva e subjetiva. Mas insensivelmente tive de mudar de plano. Fui a isto levado pela marcha natural da exposição. Mas houve nesta mudança alguma vantagem porque quanto à filosofia crítica não é cousa difícil mostrar que se prende ao cepticismo; mas o mesmo não sucede com a filosofia positiva. Que a filosofia crítica se prende ao cepticismo é cousa que já foi percebido por muitos; e Saisset, no seu livro sobre o cepticismo, já nos apresenta Kant como céptico. Aí, entretanto, não figura o nome de Augusto Comte. Isto demonstra que o fundador do positivismo soube melhor disfarçar a sua dúvida, havendo assim certa conveniência em insistir sobre o caráter céptico de sua doutrina.

Restam ainda alguns pontos importantes a considerar. Era de esperar que eu apresentasse aqui um resumo da teoria de Comte. Assim fiz com relação a Spencer, assim fiz com relação a Haeckel; assim deveria fazer com relação ao fundador do positivismo. Mas isto seria inútil. Comte não tem uma doutrina própria; não apresenta uma interpretação do mundo. Considera isto impossível, uma vez que não podemos passar além do conhecimento relativo. Observa que todas as tentativas neste sentido abor-

taram; e daí conclui que não devemos perder tempo com outras tentativas que hão de ser necessariamente inúteis, propondo que nos contentemos com o resultado positivo das ciências. O seu sistema é, pois, em rigor a negação da filosofia, sendo por ele proposta, como única cousa capaz de eficazmente satisfazer a nossa atividade espiritual, como meio para fazer a dedução das leis da conduta, e sobretudo como disciplina para servir de base a uma nova forma de organização social, – em lugar da filosofia, a ciência. Em vão se procurariam num programa de filosofia positiva as matérias que constituem o objeto das obras tradicionais de filosofia; encontrar-se-iam aí necessariamente os problemas científicos propriamente ditos; por tal modo que as diferentes ciências não são senão capítulos ou seções especiais da filosofia. E se é necessário em todo o caso dar à filosofia um objeto particular, fica a sua missão reduzida unicamente a isto: a fazer a unificação e a sistematização das verdades gerais estabelecidas pelas ciências particulares. É "a totalização da experiência" no dizer de Kant, ou "a ciência generalizada", para falar na linguagem própria dos positivistas.

Em uma palavra:

Há um conhecimento relativo que existe de fato: é a ciência.

E há um conhecimento absoluto que existe, senão de fato, ao menos como ideal: é a filosofia.

Este último é uma quimera; por conseguinte deve ser posto de lado; e assim nos devemos limitar exclusivamente ao conhecimento relativo, por ser o único acessível ao espírito humano.

É, entretanto, o conhecimento absoluto, isto é, a fé na verdade incondicional que tem até agora servido de base à organização da sociedade. A isto se devem atribuir todos os desastres da civilização. E estes desastres eram inevitáveis, devendo-se compreender que não podiam deixar de produzir efeito negativo, instituições que eram fundadas sobre os fantasmas da imaginação primitiva. É ainda sobre estes fantasmas que, sob a forma de teologia e metafísica, continua a especular nos nossos dias a filosofia. É a causa da anarquia atual. Deve-se, pois, tratar primeiramente de uma reforma teórica: esta reforma teórica consiste na substituição da filosofia pela ciência, do conhecimento absoluto pelo conhecimento relativo; foi a obra empreendida por Comte no *Curso de filosofia positiva*. E, feita esta substituição, cumpre reformar, em seus fundamentos, a organização

das sociedades, firmando o que Comte chama o regímen positivista, isto é, a ditadura científica, sendo reconhecidos os sábios, isto é, os físicos, os químicos, os astrônomos, os biologistas, e sobretudo os matemáticos, por serem dos órgãos da ciência, entre todas, mais perfeita, como representantes do poder espiritual, e adotado como religião o culto da *Humanidade*, ideia destinada a substituir o antigo absoluto: foi a obra a que se propôs na *Política positiva* e mais particularmente no *Catecismo positivista*.

Deste modo se fôssemos rigorosamente obrigados a apresentar aqui uma síntese da concepção filosófica de Comte, isto é, uma síntese de sua interpretação da natureza, não tínhamos mais que apresentar em resumo as leis gerais da matemática, da astronomia, da física, da química, da biologia e por fim as leis da sociologia, como síntese final e unificação de todas as outras. É uma enciclopédia científica, cumprindo observar que a fórmula acima empregada – interpretação da natureza – seria pouco compatível com o espírito da filosofia positiva. Efetivamente no sistema de Augusto Comte a palavra natureza é ainda um conceito metafísico, de que não nos podemos servir sem grandes inconvenientes. Este conceito representa na ordem metafísica exatamente a mesma cousa que a palavra Deus na ordem teológica. A expressão *interpretação da natureza* devia, pois, ser substituída por esta outra, – interpretação dos fenômenos. É uma fórmula mais em harmonia com a tecnologia própria do positivismo e que, de mais a mais, tem a vantagem de tornar patente nesta doutrina o ponto de vista do cepticismo.

É inútil observar que apresentar um resumo da filosofia positiva, isto é, apresentar uma síntese das ciências, seria aqui uma cousa absolutamente incabível. Apenas é necessário tornar bem patente que o positivismo consiste precisamente nesta substituição da filosofia pela ciência. O próprio Augusto Comte confessa que nisto consiste a sua obra e é com grande esforço que trabalha pela realização do que ele mesmo chama "a transformação das ciências em filosofia." Para esta transformação só uma cousa se fazia necessária, o caráter de *universalidade*: é o que Comte acredita ter alcançado com a fundação da sociologia. Eis aqui em próprios termos como ele se manifesta a respeito: "Pela fundação da sociologia a filosofia adquirirá o caráter de universalidade que lhe falta ainda e se tornará por isto capaz de se substituir à filosofia teológica e metafísica de que esta

universalidade é hoje a única propriedade real.” Isto vem no princípio do *Curso* e depois já no fim ainda o autor acrescenta: “A criação da sociologia vem hoje constituir a unidade fundamental no sistema inteiro da filosofia moderna.”[47]

Compreende-se, assim, como Littré, apreciando sobre este ponto o valor da filosofia positiva, se tenha podido manifestar nestes termos: “O circuito filosófico foi completado.” A primeira ciência depende da última; a última depende da primeira; e todas juntas encerram em sua circunferência o verdadeiro domínio aberto às investigações humanas. Aí acaba a distinção entre a ciência e a filosofia: a ciência social é o termo onde confinam todas as outras e de onde se derivam as direções. Mas esta conclusão somente é possível pela filosofia positiva que incorpora em si os métodos e os resultados das ciências particulares. Desde que todas as ciências confinam na ciência social; desde que, por sua vez, a ciência social reage sobre todas as outras, não há verdadeiramente mais que uma grande e única ciência, a da humanidade que compreende tudo e resume tudo. Nela está a filosofia inteira, e nada fica fora dela. No verdadeiro ponto de vista, filosofia e ciência da humanidade é tudo uma só e mesma ciência, não havendo nenhuma distinção a estabelecer entre o sábio e o filósofo.”[48]

O positivismo é, pois, a ciência mesma, com esta diferença: que no positivismo a ciência é generalizada e sistematizada. É a noção firmada por Comte, mantida ainda por Spencer, quando define a filosofia como o mais alto grau de generalização ou o *saber completamente unificado*. Ora, o saber completamente unificado ou a ciência generalizada e sistematizada é o que se chama ordinariamente a filosofia especial ou a filosofia limitada ao campo da relatividade. Mas, além da filosofia especial, há a filosofia geral que tende ao conhecimento do todo, isto é, que tende ao conhecimento absoluto. O positivismo é a primeira com exclusão da segunda. Mas isto é absolutamente improcedente. É o que já Bourdeau claramente percebeu quando disse: “Não há uma filosofia das ciências, mas uma filosofia e ciências. Uma se transporta de um voo atrevido para pleno absoluto, esforçando-se de dar, como que por adivinhação, vistas ideais; as outras,

---

47 *Cours de philosophie positive*, I, pág. 19; VI, pág. 786.

48 Littré. *Fragmentos de filosofia positiva*. Trad. de C. da Rocha, cap. IV.

confinadas no relativo, exploram pacientemente a realidade, para o fim de mostrá-la tal qual é. É preciso evitar a confusão destas duas ordens de buscas que tendem a fins diferentes por vias distintas. Não se poderia uni-las senão em prejuízo comum. Reduzir a filosofia a especular sobre as ciências é cortar-lhe as asas, e lhe tirar o incognoscível, seu verdadeiro domínio. Sujeitar as ciências à filosofia é expô-las a muitos perigos sobre este mar tempestuoso da metafísica, tão fecundo em naufrágios e votado pela mobilidade mesma de seus elementos a eternas flutuações."[49] É a razão por que Bourdeau, tentando também uma generalização ou sistematização das ciências, acha inconveniente a denominação de *filosofia positiva*: em primeiro lugar, porque, uma vez que se trata de filosofia, embora esta filosofia se intitule *positiva*, sempre "se prende à metafísica por certos lados"; depois, porque transformando a ciência em filosofia, perde o caráter de ciência, e transformando a filosofia em ciência perde o caráter filosófico. Por onde fácil se torna deduzir que a generalização de Comte, sendo proposta como filosofia, não pode ser aceita como ciência, e devendo ser aceita como ciência não pode valer como filosofia. É nestas condições que Bourdeau propõe para o seu sistema a denominação de "Ciência integral" ou "Ciência das ciências", deixando de parte a filosofia com as suas aspirações ao absoluto. "No conjunto de nosso conhecimento", diz ele, "há com efeito lugar para uma ciência superior que tirando sua especialidade das generalidades e dominando de cima as ciências propriamente ditas, deveria assinar a cada uma delas seu objeto, marcando seus limites respectivos, classificando os problemas, estabelecendo os métodos de investigação e de prova, e finalmente ligando todas as noções à unidade." (*Obr. cit.*, loc. cit.) Isto não excede o conceito científico, nem exclui a cogitação dos filósofos propriamente ditos que, partindo daí, ainda se esforçam por se elevar a um ponto de vista mais alto, continuando na investigação do desconhecido, e tendendo a lançar as bases de uma concepção racional da totalidade da existência. Resultam desta investigação: por um lado a criação de novas ciências e, por outro, o estabelecimento da ordem moral pela dedução das leis da conduta.

---

49 Bourdeau, *Théorie des sciences,* introduction.

Bourdeau, entretanto, ainda se prende ao cepticismo por certos lados. "Cada ciência", diz ele, "tem seus limites que circunscrevem estreitamente os fatos perscrutáveis. Considerada em seu conjunto, a ciência tem também os seus limites, mais inabordáveis ainda, que põem restrições absolutas assinadas a nosso poder de compreender, e provam nossa incapacidade de conceber o universo por outra forma, a não ser sob um pequeno número de aspectos, quando sem dúvida comporta aspectos sem número. Nada sabemos da infinidade do ser e da infinidade dos atributos que ele é susceptível de revestir na imensidade do espaço e na eternidade da duração."[50] Aqui o autor da *Teoria das ciências* prende-se a Spinoza de quem cita mesmo esta frase característica: – É da natureza da substância desenvolver-se necessariamente por uma infinidade de atributos infinitos, infinitamente modificáveis. – Mas depois acrescenta: "Como as únicas forças de que temos conhecimento são as que obram sobre os nossos sentidos ou sobre instrumentos aptos para impressioná-los, nada autoriza a presumir que os poderes da natureza terminem onde param os meios de que dispomos para receber os seus efeitos, e é permitido admitir que, no universo, a energia se realiza sob uma multidão de formas que nos escapam. Em regiões inabordáveis do espaço, em torno de nós, em nós mesmos talvez, produzem-se fenômenos sobre os quais nenhuma luz se fará que nenhuma sagacidade possa pressentir, e cuja inteligência, entretanto, seria necessária, para que se pudesse ter uma justa compreensão das cousas."... "Quanta grandeza e quanto poder", continua Bourdeau, "não se roubam às nossas faculdades cognitivas, por sua extensão e por sua diversidade... Do poema do universo, nós soletramos dificilmente um fragmento perdido, alguns versos, uma palavra talvez, cujo sentido é entregue à incerteza de nossas interpretações, enquanto a verdadeira significação da obra fica um *impenetrável* mistério." (*Obr. cit.*, loc. cit.)

É o filósofo obedecendo ao instinto da dúvida; é o autor da *Teoria das ciências* levantando a bandeira do cepticismo. Eu digo: sondar esse mistério, alargar a esfera dos nossos conhecimentos, e trabalhar, trabalhar sempre por entrar pelo desconhecido adentro – eis o fim próprio, a missão

---

50 *Théorie des sciences*, vol. II, conclusion.

especial da filosofia que é uma atividade permanente do espírito, nem se esgota porque algumas ciências já foram constituídas, uma vez que o desconhecido, como confessa Bourdeau, como reconhece o próprio Augusto Comte, como reconhecem todos, ainda nos cerca por todos os lados e está dentro de nós mesmos. E desde que tudo o que existe interessa ao nosso conhecimento e nada há que não estimule a nossa curiosidade; desde que o que sabemos, por maior que seja o desenvolvimento da ciência, por maior que seja o entusiasmo que desperta, a verdade é que considerada em relação com a infinidade do todo, nada é; desde que, "todo o nosso conhecimento", na frase mesma de Bourdeau, "é como um ponto luminoso no meio de uma imensidade negra que nos envolve", não há razão para que devamos parar. Pelo contrário devemos trabalhar sempre por aumentar a esfera de nosso conhecimento, por aumentar a intensidade desse ponto luminoso que brilha no meio da noite infinita que nos cerca por todos os lados. É a razão por que já uma vez disse e agora repito: a filosofia não é uma obra feita, mas uma obra a se fazer sempre. Ela tem por objeto precisamente a investigação do desconhecido; é o espírito mesmo em sua atividade permanente; *perennis philosophia*, dizia Leibniz; é a elaboração mesma do conhecimento; é a árvore de que resulta como um fruto a ciência; e como tal, nas mesmas condições que a natureza mesma, seu objeto não tem limites, nem no espaço, nem no tempo.

Mas Augusto Comte, não: não quer que passemos além do resultado positivo das ciências; apregoa a impotência do espírito; proclama a nossa incapacidade para penetrar o mistério das cousas. Entretanto se tudo nos impressiona, se tudo desejamos compreender e explicar, nem há cousa alguma que não interesse ao nosso conhecimento, qual deve ser a nossa atitude em face do mistério que nos cerca? Devemos *abster-nos*, responderá o fundador do positivismo. É a frase de Pirro. E como deixar de reconhecer que a filosofia positiva não é senão uma renovação do cepticismo? Basta. Seria inútil insistir, tal é a evidência com que se me apresenta a verdade da tese que defendo.

Resumindo, creio poder apresentar como definitivamente verificadas e provadas as proposições que adiante se seguem. É uma síntese em forma, por assim dizer, esquemática do resultado geral do nosso estudo e da nossa crítica do positivismo.

Eis aqui:

1º) No sistema de Augusto Comte a noção do positivismo se confunde com o princípio da relatividade. A lei dos três estados, pela qual Comte estabelece o estado positivo como a situação definitiva do espírito, não é efetivamente senão a forma particular por que o fundador do positivismo deduz a relatividade do conhecimento. É o que se poderia dizer em duas palavras afirmando: positivismo é relativismo.

2º) O princípio da relatividade toma em Augusto Comte a forma objetiva. Não é no sujeito, mas no objeto mesmo do conhecimento que é posto o limite, e por conseguinte a negação. Nega-se o conhecimento das causas primárias e finais, nega-se o conhecimento dos seres e das cousas, e só se admite o conhecimento dos fenômenos. Quer dizer: admite-se o conhecimento das cousas, mas somente em parte e ainda assim *relativamente*.

3º) Esse princípio constitui o fundo e a base da argumentação dos cépticos. Poder-se-ia dizer em duas palavras: relativismo é cepticismo. Por onde se vê que o positivismo, embora aí se considere a relatividade sob o ponto de vista objetivo, não é senão uma renovação do cepticismo.

V

Tem-se levantado contra a filosofia de Augusto Comte uma grave acusação por lhe faltar o que se chama uma crítica ou uma teoria do conhecimento. Isto efetivamente tem constituído desde Kant, especialmente na filosofia alemã, a condição essencial de toda a metafísica, negativa ou não, o que importa dizer, a condição essencial de toda a filosofia. É o que não se encontra no positivismo, pensam muitos. Renouvier observa que essa filosofia pretende ter exclusivamente por fim fazer a separação, a distinção clara e precisa do que está ou não "fora da extensão da ciência." Mas como se pode fazer esta distinção ou separação sem primeiramente submeter a exame o mecanismo mesmo da inteligência, isto é, sem tentar uma teoria do conhecimento, semelhante à que foi proposta por Kant em sua *Crítica da razão pura*? Renouvier sustenta que, por faltar ao sistema de Comte esta crítica, ficará a sua filosofia sempre superficial. E Max Müller, acentuando ainda com mais vigor a sua opinião neste sentido, afirma expressamente que não há razão hoje para que se deva dar conta de uma doutrina filosófica que proceda como se a *Crítica da razão pura* não tivesse sido

escrita. É Lévy-Bruhl, em sua obra sobre a doutrina de Augusto Comte, quem cita estes dois autores; e contestando, observa que isto equivale a censurar Augusto Comte por não ter tentado o que ele próprio considerava como impraticável, isto é, a determinação das leis intelectuais pela análise do espírito refletindo sobre si mesmo. Isto é impraticável, mas não se segue daí que a crítica da inteligência não possa ser feita. As leis da inteligência, como todas as outras, podem ser descobertas, mas por outra forma, isto é, pela observação dos fatos; e como tratando-se de fatos intelectuais, é somente na sucessão dos acontecimentos, isto é, na evolução da humanidade, que podem ser apreendidos, daí resulta que o único método que convém à observação destes fatos é o método sociológico. É, pois, na sociologia que se deve procurar no sistema positivista a crítica do conhecimento; ela aí efetivamente está, observa Lévy-Bruhl; apenas não é feita sob a forma tradicional como a pretendiam Renouvier e Max Müller, mas debaixo do ponto de vista histórico. Não é "uma análise *a priori* do pensamento", mas "um dos aspectos múltiplos da sociologia."

Desenvolvendo a sua defesa, Lévy-Bruhl continua nestes termos: "Há na filosofia positiva, como nas outras, uma dialética, não uma dialética abstrata e lógica, mas uma dialética real e histórica. Ela não busca aperceber as leis do espírito humano por um esforço de reflexão em que este espírito apreenderia, sob os fenômenos, sua essência mesma. Esforça-se por descobri-las na sucessão necessária das épocas que constituem o progresso do espírito. Estuda, ela também, o 'sujeito universal' de que Kant quis determinar as formas, as categorias e os princípios *a priori*. Mas este sujeito universal não é mais a razão se apreendendo a si mesma, fora e acima, por assim dizer, das condições do tempo e da experiência; é o espírito humano tomando consciência das leis de sua atividade pelo estudo de seu próprio passado. Em lugar do 'eu absoluto', da 'razão impessoal' ou da 'consciência do entendimento', a filosofia positiva analisa a História intelectual da humanidade. Ela não ignorou, pois, nem desprezou o problema. Apenas o pôs em termos novos; e por conseguinte devia tratá-lo por um método novo."[51]

---

51 Lévy-Bruhl, *La philosophie de Auguste Comte*, conclusion.

Eu penso que Lévy-Bruhl tem razão neste ponto: em sustentar que o sistema de Augusto Comte não exclui em sua totalidade uma crítica do conhecimento. O discípulo em parte justifica o mestre. Há de fato na filosofia positiva uma parte crítica, uma teoria do conhecimento; e até não é somente na sociologia que esta teoria se encontra; ela constitui mesmo o ponto de partida, uma espécie de introdução: como tal se devem entender as reflexões tendentes ao estabelecimento da lei dos três estados, e mesmo o estudo relativo à classificação hierárquica das ciências. Isto constitui realmente, a certo modo, uma crítica ou uma teoria do conhecimento. Mas o discípulo erra com o mestre quando pretende em absoluto excluir, não sabemos bem perceber por que razão, a apreensão dos fenômenos do espírito pelo próprio espírito: o que importa a condenação do método introspectivo. Isto constitui uma das propriedades mais curiosas, uma das insistências mais singulares da filosofia atual; eu deveria dizer: do cepticismo moderno. Diz-se assim: o sujeito não pode ser ao mesmo tempo sujeito e objeto do conhecimento. É a premissa de que se deduz a impossibilidade do conhecimento do espírito por si mesmo. Bem se compreende que resultam daí as mais graves consequências. Mas não vejo bem de onde se possa tirar elementos para sustentar este princípio. O *nosce te ipsum* de Sócrates apresentar-se-ia então como o mais colossal paradoxo da História. Provavelmente esta negação, à primeira vista, de aparência inofensiva, mas sendo aplicada com rigor, capaz de derruir todos os monumentos do espírito, prende-se à dialética dos sofistas, ou pelo menos à lógica dos cépticos. Mas contra isto protesta a nossa consciência. Nada melhor conhecemos do que o que sentimos e nada melhor sentimos do que o que diz respeito a nós mesmos. Mas os positivistas põem de lado a revelação da consciência, senão com relação às cousas exteriores, pelo menos com relação a si mesma, e condenando a observação da consciência sobre si mesma, apelam na sua aspiração do conhecimento do sujeito para o testemunho da História. Mas afinal o que vem a ser a História senão uma revelação indireta da consciência? Como deve valer o testemunho imediato, a ponto de se pôr inteiramente de lado o testemunho imediato da consciência? Pois um não é a consequência do outro, e será possível compreender o primeiro sem o segundo, seu fundamento e base?

É certo que os sentidos nos iludem, sobre as cousas exteriores e também naturalmente sobre nós mesmos. Vem então em nosso socorro

a observação histórica, servindo a tradição, a observação dos fatos sucessivos, e a comparação, a analogia com os fatos simultâneos, para retificar os nossos erros de observação imediata. Mas daí não se segue que esta seja imprestável, o que seria um absurdo, pois traria como consequência a condenação da História mesma que não é senão um reflexo e uma repercussão da própria consciência.

Este ponto é importantíssimo e nós tocamos aí, por assim dizer, no fundo de nossa crítica. Mas não convém ir adiante, porque ainda teremos de voltar, em outro ponto e em lugar mais apropriado, ao mesmo assunto.

VI

Devo agora observar, e isto para concluir esta análise, que conquanto a filosofia positiva se funde sobre a lei dos três estados, o que importa dizer que se funda sobre o princípio da relatividade, pois a lei dos três estados, como vimos, não é senão a maneira particular por que Augusto Comte fez a dedução da relatividade do conhecimento, todavia é certo que este filósofo nem sempre se mostrou coerente com este princípio. É o que passo a demonstrar, nem isto me será difícil, bastando considerar em seu conjunto o espírito mesmo do sistema; e até de certo modo essa incoerência era inevitável, uma vez que o filósofo tendia, por um lado a uma sistematização geral do conhecimento, e por outro a uma reforma geral da sociedade, e para isto não podia deixar de recorrer, se bem que disto não se apercebesse, a princípios absolutos. Eu disse, entretanto, em outra parte deste livro, tratando de Spencer o seguinte: – Há uma distinção radical entre o sistema de Spencer e o sistema positivista. O positivismo é apenas a filosofia especial, isto é, a filosofia das ciências; Spencer coloca ao lado das ciências uma filosofia, isto é, ao lado da filosofia especial, uma filosofia geral. É verdade que segundo esta direção, cai em contradição consigo mesmo, pois ultrapassa os limites do princípio que com tanto esforço desenvolve, apresentando-o como a lei fundamental de nossa atividade cognitiva, isto é, do princípio da relatividade do conhecimento, ao qual fica sempre fiel o positivismo. – Esta última proposição deve ser entendida em termos. Parece haver uma contradição; mas assim não sucede. O positivismo se manteve sempre fiel ao princípio da relatividade: com isto quero

dizer que Augusto Comte não saiu do ponto de vista da filosofia especial, isto é, do ponto de vista das ciências particulares; que não se arriscou a uma filosofia geral, a uma concepção do todo universal, concepção incompatível com o seu cepticismo que excluía o conhecimento das causas primárias e finais, o conhecimento dos seres e das cousas; que se manteve, portanto, neste sentido, nos limites da relatividade. Nisto se distingue essencialmente o seu sistema do de Spencer que entrou francamente na investigação do desconhecido e tentou uma concepção do mundo, estabelecendo leis que se aplicam à totalidade das cousas, firmando princípios que implicam uma solução do problema do universo. É a distinção que vai do positivismo para a teoria da evolução. O primeiro é apenas uma sistematização geral das ciências particulares; a segunda é uma concepção do mundo fundada sobre os dados fornecidos pelas diferentes ciências. No positivismo a unidade do conhecimento é realizada pela fundação da sociologia, ciência a que todas as outras estão subordinadas debaixo do ponto de vista prático, uma vez que a sociologia sendo, como é, a ciência da humanidade, todas as outras ciências podem nela ser incluídas, devendo ser considerados "como outros tantos resultados da evolução humana"; na teoria da evolução essa unidade é realizada pela concepção do todo universal. No positivismo todas as nossas investigações são restringidas ao que tem relação imediata com a existência humana, e todas as nossas aspirações se devem concentrar no conceito da *humanidade*, destinado a substituir o antigo absoluto; na teoria da evolução trabalha-se pelo conhecimento absoluto. Por onde se vê que Spencer se destaca positivamente do ponto de vista de Augusto Comte e entra em pleno absoluto, rompendo assim abertamente com o princípio que ele próprio estabeleceu; ao passo que Augusto Comte mantém sempre o seu ponto de vista e sustenta até o fim que "nenhum atributo melhor caracteriza o espírito positivo que a substituição do ponto de vista absoluto pelo ponto de vista relativo."

Mas acontece igualmente que o próprio Augusto Comte, embora pretenda assim aplicar rigorosamente o princípio da relatividade, nem sempre se mostra coerente consigo mesmo e, por sua vez, se contradiz, firmando princípios em verdade absolutos e desenvolvendo doutrinas em rigor incompatíveis com o princípio da relatividade. Isto se nota sobretudo na parte construtiva de seu sistema, na parte do *Curso de filosofia positiva*

referente à sociologia e na *Política positiva*, isto é, quando o filósofo passa da sistematização científica propriamente dita, para a elaboração de um novo sistema de organização social. Em primeiro lugar a sociologia constitui para ele a ciência final. Com a fundação desta ciência realiza-se, no sistema positivista, a síntese do conhecimento ou a totalização da experiência, imaginada por Kant como a aspiração suprema do espírito. Ora, esta síntese é já uma violação do princípio da relatividade, porque atinge um certo caráter de universalidade que é incompreensível sem a intervenção de princípios absolutos. Depois a síntese positivista nos é apresentada como uma síntese definitiva, permanente, destinada a ser aceita por todos e a valer para todos os tempos. O estado positivo é o estado definitivo do espírito. Só os estados anteriores, o estado teológico e o metafísico é que são provisórios. Veio a princípio a interpretação teológica dos fenômenos como fase inicial, obra da imaginação, própria da infância da humanidade; veio depois a interpretação metafísica como simples transição; e por fim só com a positividade chegou o espírito à sua situação normal e permanente. Sucede assim ao conhecimento absoluto o conhecimento relativo. Ora a verdadeira significação do princípio da relatividade é esta: que todo o conhecimento é variável; assim pensavam os cépticos, assim pensavam os sofistas, devendo-se por isto entender que todas as nossas concepções estão subordinadas às condições do momento e por conseguinte estão sujeitas a variar com as mesmas. Mas neste caso como se deve compreender, como se pode justificar uma síntese como o positivismo, destinada a prevalecer como sistematização definitiva e imutável, uma vez que não é senão a generalização dos dados positivos, definitivamente constituídos da ciência? Tal é, entretanto, a pretensão da doutrina de Augusto Comte; por onde se vê que esta doutrina envolve em seus fundamentos mesmos uma contradição radical.

Nem se deve estranhar que a verdade seja apresentada como cousa variável na doutrina positivista. Esta é mesmo a concepção fundamental neste sistema. O próprio Augusto Comte expressamente impõe como condição essencial para que seja constituída a filosofia relativa, o que importa dizer, a filosofia positiva, o seguinte: "que seja afastada a *imutabilidade mental*." Nós não conhecemos, nem conheceremos jamais a verdade. Esta é um ponto fixo inatingível. Todas as nossas concepções são hipoté-

ticas, provisórias, destinadas a ser substituídas, desde que se apresentem outras que mais se aproximem deste ponto fixo. "As teorias, sucessivas", diz o filósofo, "são aproximações crescentes de uma realidade que jamais poderia ser rigorosamente apreciada. A melhor teoria é, a cada época, a que melhor representa o conjunto das observações correspondentes."

O caráter céptico da filosofia positiva torna-se aí manifesto; é o que se vê por confissão expressa do próprio fundador do sistema. Mas o que não se compreende é que, uma vez estabelecida assim a variabilidade, a relatividade das nossas concepções, se nos venha em seguida propor um sistema definitivo, permanente, e por conseguinte imutável, o que importa dizer: um sistema absoluto. Tal vem a ser o caráter do positivismo, destinado, no pensamento de seu fundador, a substituir todas as outras concepções, e mais ainda, a fazer cessar a anarquia moderna, desaparecendo todas as perturbações e incertezas do espírito humano, cessando todas as decepções e misérias da civilização, uma vez realizadas as suas aspirações. É o sonho de todos os reformadores, como se os sofrimentos e os males provenientes da própria organização da natureza pudessem ser suprimidos pela fantasia do homem!

A lei dos três estados apresentada por Augusto Comte como lei fundamental, em rigor não é uma lei, no sentido das leis naturais, mas apenas a consignação das três fases mais importantes porque, segundo a concepção do filósofo positivista, passou o espírito humano em seu desenvolvimento histórico, até chegar à sua fase final e definitiva com o estabelecimento do estado positivo. Nem mesmo claramente se faz perceber se este desenvolvimento é natural e necessário, ou antes acidental, não sendo impossível imaginar que a humanidade começasse logo pela compreensão positiva das cousas, se fossem outras as circunstâncias históricas.

Seja, porém, como for, é certo que Augusto Comte dá a esse fato o valor de uma lei, identificando mesmo a lei dos três estados com a lei de evolução. "Nós temos aplicado ao conjunto do passado", diz ele, "a lei da evolução, que consiste na passagem da humanidade por três estados sucessivos, o estado teológico, o estado metafísico, o estado positivo." Aqui é curioso observar que o filósofo positivista emprega já a palavra *evolução*. Ele a emprega realmente repetidas vezes, não no sentido amplo dos evolucionistas propriamente ditos, como lei natural do desenvolvimento cósmico, mas em sentido

mais restrito, com aplicação somente aos fenômenos sociais e humanos. É assim que essa lei se resolve na lei dos três estados, não se tratando, portanto, de uma lei da natureza propriamente dita, mas apenas de uma lei do espírito humano, pois estes estados são não da natureza, mas do espírito. E mesmo nestes limites restritos, não se trata precisamente de uma lei, mas apenas da determinação de um fato, pois Augusto Comte procura mostrar que a História do espírito humano se desenvolveu por aquela forma, mas nada impede imaginar que o nosso pensamento se houvesse desenvolvido por outro modo e em outra direção. Além disto, na ordem natural, toda a lei gira num círculo e tem um curso indefinido. Consideremos a lei de reprodução nos organismos vivos. A planta nasce, cresce, e depois produz outras plantas, e assim indefinidamente. O mesmo se observa nos organismos animais. O mesmo se observa considerando a lei de evolução em geral. Cada cousa faz a sua evolução; depois entra em dissolução e volta a fazer uma nova evolução. Ora, vejamos, debaixo deste ponto de vista, como se deve entender a chamada lei dos três estados. A humanidade começou adotando a interpretação teológica das cousas; depois como doutrina intermediária adotou a interpretação metafísica; e por fim, entrando em sua situação normal e definitiva, adotou a interpretação positiva. Mas adotada esta última interpretação, que virá em seguida? Voltará a humanidade à interpretação teológica, para depois passar pela interpretação metafísica, e por fim cair novamente na interpretação positiva, repetindo-se assim a mesma sucessão de fatos, reproduzindo-se a lei indefinidamente, como acontece a toda a lei natural? Isto não, porque a positividade constitui ou deve constituir um estado definitivo, permanente, imutável. Reproduzir-se-á então a lei em outras humanidades, nas mesmas condições em que se repete a lei biológica da reprodução em outros organismos? Mas onde se deveriam realizar ou encontrar estas outras humanidades? Na Terra? Aí não, porque na Terra a humanidade é uma só e a mesma. Em outros planetas?... Aqui a pergunta não pode deixar de ficar sem resposta, porque a cogitação da habitabilidade dos outros corpos celestes, segundo o espírito da filosofia positiva, entra, como se sabe, na ordem dos problemas insolúveis.

Vê-se por esta forma que a lei dos três estados termina, por assim dizer, num beco sem saída, empregando uma frase vulgar, mas muito significativa no caso. A cousa, entretanto, se poderia resolver por outro

modo. Poder-se-á admitir que ao estado positivo na vida da humanidade, depois que tiver completado o seu curso, se há de seguir outro estado que o filósofo não pôde prever, nem determinar. Esta previsão ou determinação é, entretanto, de fácil compreensão. Sabe-se que o estado teológico corresponde à fase inicial, à infância da humanidade; que a isto se seguiu o estado metafísico como transição para a idade viril; e que por fim veio o estado positivo inaugurado por Augusto Comte e que deve ser considerado como situação correspondente à idade da madureza na vida do espírito. Considera-se assim a História da humanidade em analogia com as diferentes fases da vida de cada homem, considerado individualmente. Mas em cada homem, considerado individualmente, se a morte o não suprime prematuramente, se segue à idade da madureza, o quê?... Todos sabem: a velhice, a caducidade. Dever-se-á então admitir a mesma cousa para o desenvolvimento histórico da humanidade? Dever-se-á esperar que, depois do estado positivo, venham o enfraquecimento, a velhice, a caducidade, numa palavra, a volta à inconsciência?

Isto parece aliás razoável. Trata-se de uma analogia que os fatos não deixam de justificar até certo ponto; mas é o que não se poderia absolutamente harmonizar com o espírito da filosofia positiva que nos é apresentada como o estado normal, definitivo do espírito humano, devendo ser aceita como a única interpretação verdadeira das cousas e devendo por isto mesmo valer para todos os povos e para todos os tempos. Realizar-se-á assim o mais alto grau de progresso no dia em que ficar toda a humanidade reduzida ao regímen positivista que terá então o valor de uma nova religião: a religião verificada e provada, a religião definitiva; o que importa dizer: a religião absoluta. Nesta religião, já se sabe, o conceito supremo é a ideia da humanidade. A humanidade é a realidade suprema a que todas as outras estão subordinadas e cuja ideia é o princípio de uma nova concepção do mundo. Tal é a ideia destinada a substituir o antigo absoluto. A humanidade vem a ser, como diz Lévy-Bruhl, uma espécie de "absoluto relativo." Teremos então uma doutrina perpétua e imóvel, o último grau de desenvolvimento do espírito, a doutrina definitiva, a filosofia verdadeiramente absoluta.

Se Augusto Comte se tivesse mantido sempre coerente com o princípio da relatividade, deveria ter proposto a sua filosofia, não como

doutrina definitiva e destinada a dominar em absoluto, mas apenas como a única filosofia compatível com as condições atuais do espírito humano; segundo os seus próprios termos como "a teoria que melhor representa, na época atual, o conjunto das observações correspondentes." Isto não excluiria o aparecimento de outros sistemas no desenvolvimento sucessivo das idades, correspondentes ao conjunto das observações relativas, sempre mais aproximadas, mas nunca identificadas ao ponto fixo inatingível para que todos marchamos: a verdade; que é o nosso ideal supremo, mas jamais poderá ser alcançado, porque é absolutamente inacessível às nossas forças cognitivas. Não é, porém, assim que deve valer a sua filosofia: esta deve ser aceita por todos os espíritos e deve valer para todos os tempos. É uma filosofia definitiva que há de pôr termo a todas as divergências, que há de acabar com todos os antagonismos, e assim se há de fixar de modo permanente, imutável. Ora, tal poder só pode pertencer à verdade. O positivismo é, pois, a verdade. Por onde se vê que o fundador da filosofia positiva pretende acabar definitivamente com o absoluto e inaugurar desta vez para sempre o regímen da relatividade, mas, examinando-se a fundo o seu sistema, claramente se verifica que o que ele nos propõe, em rigor, é um novo absoluto. É a transformação que se opera no pensamento de Augusto Comte, em sua passagem do sistema das ciências para o sistema sociológico; o que importa dizer: em sua passagem do ponto de vista teórico para o ponto de vista prático. É uma contradição radical, uma incoerência que, por assim dizer, constitui a essência mesma do sistema. É a mesma contradição que se nota em Kant, na sua passagem da crítica da razão pura para a crítica da razão prática.

Augusto Comte, sofrendo esta transformação, em sua passagem da teoria para a prática, ou mais precisamente: em sua passagem do sistema das ciências para o sistema sociológico, mantém, em todo o caso, ainda neste último, o princípio da positividade. Insiste mesmo neste ponto: em fazer sentir que a sua obra própria consiste em dar à interpretação dos fenômenos sociais o caráter positivo. Mas isto se explica: é que ele dá então ao conceito da positividade uma significação diferente. O que constitui o seu *positivismo* já não é o caráter da relatividade, mas unicamente a exclusão do sobrenatural. Efetivamente na sua filosofia a noção da positividade tem estas duas significações diferentes: é, no sistema das ciências, a exclusão

do absoluto, e é, no sistema sociológico, a exclusão do sobrenatural. Aqui, como se vê, aparece um elemento novo: positividade já não significa simplesmente relatividade; quer dizer ao mesmo tempo que nenhum conhecimento é permitido fora dos limites da natureza. Entra assim em contribuição uma ideia nova: o naturalismo. Mas nisto é sacrificado o princípio da relatividade, porque o naturalismo não exclui o conhecimento absoluto.

Aqui cumpre submeter mais uma vez a exame a verdadeira significação da lei dos três estados. Tornar-se-á patente, ainda sob outro aspecto, o caráter absoluto da filosofia positiva, em oposição radical com o espírito mesmo deste sistema que pretende ser, em particular, a filosofia da relatividade. É pelo menos como tal que ela ruidosamente se proclama. Vejamos, porém, se esta pretensão se justifica. Sabe-se em que consiste a lei dos três estados. Augusto Comte opõe à interpretação teológica e à interpretação metafísica do mundo o que ele chama a interpretação positiva das cousas, ou mais precisamente, a interpretação positiva dos fenômenos. É esta última que deve prevalecer, sendo que as duas outras foram apenas ensaios provisórios em que trabalhou não a razão, mas a imaginação, não a experiência, mas a fantasia dos povos primitivos. Augusto Comte condena em ambas um vício radical: condena na interpretação teológica a explicação dos fenômenos da existência por princípios sobrenaturais (estado teológico), explicação cuja mais alta expressão foi a interpretação de todos os fatos do universo como efeitos sucessivos da vontade onipotente de um Deus único (monoteísmo); e condena na interpretação metafisíca a explicação dos mesmos fenômenos por entidades abstratas (estado metafísico), explicação cuja forma mais elevada foi também a redução de todos os fenômenos do cosmos a simples manifestações variadas de uma entidade única – a natureza (concepção unitária da natureza); e em lugar das vontades sobrenaturais, ou da vontade única sobrenatural da teologia; e das entidades abstratas, ou da entidade única abstrata da metafísica, propõe que tudo se explique exclusivamente por ação das leis naturais. As leis naturais são assim o *princípio positivo* destinado a substituir as vontades sobrenaturais do estado teológico e as entidades abstratas do estado metafísico.

É uma nova incoerência que se nota e esta decisiva. Também o filósofo declara que esta precisamente constitui a parte mais difícil de sua obra. É uma confissão que faz, já no fim do *Curso de filosofia positiva,* ao

concluir o estudo sobre o conjunto do método positivo. Isto demonstra que ele não tinha a noção clara e precisa da verdadeira significação e alcance do conceito da positividade, e menos ainda, da verdadeira significação e alcance do princípio da relatividade do conhecimento. A cousa já não se impõe como ideia, mas apenas como palavra: tal a série de transformações por que têm passado os conceitos fundamentais. Examinemos este conceito último, este princípio decisivo, que é apresentado como a fórmula fundamental, destinada a substituir todas as outras, devendo ser considerada como a fórmula característica da interpretação positiva das cousas. Refiro-me ao princípio das leis naturais.

Ora bem: tudo se deve explicar por ação das leis naturais. Augusto Comte emprega mesmo repetidamente a expressão *leis naturais.* Ora, a expressão – *leis naturais* – supõe a ideia de natureza. Não exprimiria cousa diversa quem dissesse *leis da natureza.* De maneira que o princípio do filósofo positivista supõe uma ideia que foi por ele próprio condenada como uma das últimas manifestações da metafísica; e em verdade, se é metafísica a doutrina que admite a ideia de *natureza,* também é metafísica a doutrina que recorre à ideia de leis naturais; por onde se vê que o positivismo, condenando, como se sabe, de modo tão absoluto, a metafísica, termina, não obstante, degenerando, por sua vez, em metafísica. Mas isto não é ainda o mais importante: a filosofia positiva pretende ser, em absoluto, uma filosofia relativista. São, porém, as leis naturais que formam o ponto de partida de suas explicações. Ora, as leis naturais são imutáveis, invariáveis, eternas; são, pois, na mais rigorosa acepção da palavra, absolutas. E neste caso, a que fica reduzido o caráter relativo da doutrina do filósofo positivista? Não é uma doutrina *positiva,* isto é, uma doutrina que exclua em absoluto a metafísica, porque parte de uma *entidade abstrata,* de um princípio metafísico, portanto; tal é o princípio das leis naturais. Não é também uma doutrina relativista, porque parte de um princípio absoluto; tal é ainda o princípio da invariabilidade e imutabilidade das mesmas leis naturais. Só uma cousa fica de pé deste sistema: é o seu caráter naturalista.

VII

Torna-se agora fácil determinar a verdadeira significação da filosofia positiva em uma classificação sistemática que porventura fosse tenta-

da das escolas filosóficas: trata-se de uma doutrina céptica na ordem especulativa, dogmática na ordem prática; é a transformação que se opera nesta filosofia, em sua passagem do sistema das ciências para o sistema sociológico. Também isto se explica: Augusto Comte tendia a um novo sistema de organização social, e tendendo a um novo sistema de organização social não podia deixar de fazer a dedução das leis da conduta, pois é exatamente daí que nasce o princípio da organização das sociedades. Ora, as leis da conduta só podem ser deduzidas por uma concepção do todo universal, isto é, por uma filosofia geral. O sistema das ciências não basta e é mesmo para isto absolutamente ineficaz. É o que já fiz sentir em outro ponto desta obra (cap. II), sendo desnecessário insistir. Disto, entretanto, não se quis convencer o fundador da *filosofia positiva;* mas instintivamente teve que ceder às exigências naturais do espírito; e assim não querendo ou não podendo fazer uma filosofia própria, por insistir no seu propósito de identificar a filosofia com a ciência, teve que se ligar a uma filosofia já feita. A única que lhe poderia servir, a única que se poderia harmonizar com o seu ponto de vista, dando uma certa aparência de filosofia geral ao seu sistema das ciências, era o materialismo. Tal foi a filosofia a que de fato se ligou e a cuja inspiração se propôs a fazer a reforma das sociedades, apregoando-se como o legislador do futuro e o fundador da religião definitiva.

Que o positivismo se confunde praticamente com o materialismo, é cousa que dispensa qualquer exame. Basta considerar a classificação das ciências que serve de base ao sistema positivista. Só encontram aí lugar as ciências que têm por objeto as manifestações objetivas da força, isto é, os produtos da matéria. Não entram em via de conta nem a lógica, nem a psicologia. O espírito, os fenômenos psíquicos são apenas uma função cerebral: é a tese fundamental dos materialistas. E a psicologia, se o nome em todo o caso deve ser mantido, é apenas um capítulo da fisiologia. É uma das notas características da doutrina de Augusto Comte. Todas as teses fundamentais do materialismo são por ele proclamadas e aceitas: é negada a finalidade na natureza e substituído este princípio pela lei das condições da existência; é negada a nossa existência depois da morte e substituída esta crença pela ideia da imortalidade subjetiva na memória da posteridade; são explicados os fenômenos mentais e morais em função da matéria e da força; é negada a ordem divina do universo e explicada a or-

dem moral da sociedade como um reflexo subjetivo do mecanismo mesmo do mundo. Submeta-se a exame, em seu conjunto, todo este sistema, e não será difícil encontrar aí, embora sob outra forma, todos os princípios que foram sintetizados por Spencer e Haeckel e mais particularmente por Buchner. Por onde se vê que o positivismo é, teoricamente, uma renovação do cepticismo, e praticamente, a mais rigorosa, a mais completa e ao mesmo tempo a mais decisiva manifestação do materialismo, porque é o materialismo tendendo a fazer a reforma radical das sociedades. Ainda mais: é o materialismo tendendo a se transformar em religião. É deste modo que Augusto Comte afinal se apresenta como o fundador de um novo sistema de culto, apregoando-se como o profeta da religião da humanidade.

Também, segundo a concepção materialista do mundo, é esta a única religião racional. Com efeito por esta filosofia é negada a nossa existência pessoal depois da morte. Somos apenas um acidente no desenvolvimento do cosmos e nada nos é permitido além do que nos é dado na vida; por conseguinte é natural que coloquemos acima de tudo o nosso *eu*, e é justo que procuremos tirar do que encontramos o melhor partido. Ao mesmo tempo é negada a existência de uma inteligência suprema como princípio motor do mecanismo do mundo. Todos os fenômenos do cosmos se explicam por simples jogo de forças inconscientes: todos os nossos sonhos de felicidade, todas as nossas aspirações de liberdade e de amor, todas as manifestações, enfim, da consciência, são apenas fantasias da nossa imaginação, uma repercussão subjetiva do mecanismo exterior das forças mesmas do cosmos; e todos estes fenômenos com a consciência mesma que os produz, vêm da inconsciência dos elementos mecânicos e terão de desaparecer fatalmente na inconsciência dos mesmos elementos. Ora, neste caos só dois princípios se salvam, impondo-se ao nosso espírito: o nosso *eu* como princípio interno e a força como elemento exterior. São as duas únicas realidades que não podem ser contestadas. Ora, sendo assim, é evidente que o princípio do nosso dever e por conseguinte, do nosso culto, deve partir da combinação destes dois elementos. É o meu *eu* que sobretudo me importa; é o meu *eu* que eu devo colocar acima de tudo; mas como posso fazê-lo, se ao lado do meu *eu* e por toda a parte se estende a força pela qual de toda a forma me sinto subjugado? O meio só pode ser este: é dominar a própria força. Mas para isto a primeira condição é ser forte. Ser forte – eis,

pois, a lei; e assim deve cada um trabalhar por adquirir o mais alto grau de força; deve cada um continuamente se esforçar por dominar sobre todos e sobre tudo; e uma vez realizado este domínio, adorar-se a si mesmo. É assim que resulta como consequência lógica da concepção materialista do mundo o culto do homem por si mesmo.

Esse culto, porém, pode ser entendido de dois modos: no sentido individual ou no sentido coletivo. No primeiro sentido coloca o homem o seu *eu*, não somente acima da natureza, mas também acima de seus semelhantes; e deve assim submeter a seu domínio não somente as forças naturais, mas igualmente as forças humanas; não somente deve fazer de sua própria pessoa ou natureza o objeto de seu culto, mas ao mesmo tempo deve exigir que o adorem, dominando de fato sobre todos e sobre tudo, aceitando como regra fundamental para todas as suas aspirações e ações o *instinto do poder*.

Foi a direção de Nietzsche. Mas este extraordinário pensador e estranho moralista compreendia perfeitamente que no homem tal como existe e tal como o conhecemos de fato, é impossível reconhecer a existência de um princípio que mereça tal consagração; por isto imaginava que do seio das raças degeneradas que hoje vegetam na inconsciência de sua inferioridade, viesse a surgir uma raça superior, dando assim origem a um homem novo, mais completo, mais perfeito, mais forte; produzindo enfim o que ele chamava o super-homem, capaz de dominar, capaz de realizar o ideal sonhado pela sua filosofia. E para isto aconselhava o emprego de meios artificiais no intuito de apressar a seleção, sendo dominados os fracos, sendo suprimidos os degenerados de toda a sorte, estabelecendo-se enfim um novo sistema de moral em oposição radical com a moral dominante, por ele deprimida com o qualificativo aviltante de moral de escravos. É a fantasia de um louco.

Todos sentem, todos compreendem, porém, de modo irresistível e mesmo podemos dizer brutal, que o homem não pode servir como objeto de culto nem para si, nem para os outros. Cada um tem consciência da própria fraqueza; cada um sabe perfeitamente que breve desaparecerá como um sopro; cada um arrasta, a seu modo, a sua miséria e os seus sofrimentos; e assim como poderá imaginar que possa servir como objeto de culto? Só na cabeça de um louco poderia, de fato, aninhar-se tal pensamen-

to. E em verdade valemos tão pouco e tão curta e tão incerta é a nossa vida, que mal podemos assegurar no momento mesmo em que falamos, se um instante depois ainda vivemos. E demais tantos são os sofrimentos a que estamos sujeitos, tantas são as aflições que nos oprimem, que bem podemos dizer que só merecemos da parte daqueles que nos cercam, compaixão e piedade; e neste caso como poderemos exigir que nos adorem?

Mas o materialista na sua fascinação pela superioridade do homem, consegue dar ao egoísmo humano uma certa aparência de elevação moral, transportando-o do ponto de vista individual para o ponto de vista coletivo. Não é o homem mesmo, diz ele, mas a humanidade que deve servir como objeto para o nosso culto e para a nossa adoração; não é o homem, mas a humanidade que deve ser elevada à categoria de grande ser e princípio supremo. Tal foi a solução de Augusto Comte. Julgo desnecessário observar que a cousa, por esta transposição, não muda de aspecto senão em aparência. Ali tínhamos como objeto de nosso culto um ser que está sujeito a toda a sorte de sofrimentos e é capaz de todas as fraquezas, um ser que vive apenas um momento e logo desaparece na poeira do cosmos, mas em todo o caso, um ser concreto; aqui temos este mesmo ser, apenas generalizado no conceito da espécie; tornado invulnerável, uma vez que é transformado em ideia e todos sabem que uma ideia não está sujeita a nenhuma dor e a nenhum sofrimento, porém ainda mais impotente, por isto mesmo que é uma simples abstração.

. . . .

Capítulo IX

FORMA SUBJETIVA DA TEORIA DA RELATIVIDADE: FILOSOFIA CRÍTICA DE KANT

O CRITICISMO é anterior ao positivismo,[52] mas foi de ação mais profunda e continua ainda hoje a exercer influência muito mais considerável; e o positivismo decai e começa a ser esquecido, ao passo que o criticismo renasce e continua a dominar os espíritos, passando por sucessivas renovações. Requer por isto este sistema um exame mais demorado que eu, entretanto, aqui não poderei fazer, limitando-me a uma ligeira análise, considerando os pontos capitais e decisivos.

Poder-se-á supor que esse exame seja desnecessário, porque a filosofia de Kant já tantas vezes e sob tão variados aspectos tem sido estudada, que sobre ela, parece, nada se poderá dizer de novo. Entretanto assim não sucede. Kant, pelo contrário, continua a ser estudado com o máximo interesse, e ainda não foi, é permitido supor, devidamente apreciado e julgado. Seus princípios são defendidos por uns, combatidos por outros, com

---

52 O *Curso de filosofia positiva* de Augusto Comte foi publicado de 1830 a 1842. As obras de Kant são ainda do século XVIII. A *Dissertação inaugural (Inauguraldissertation)* é de 1770; a *Crítica da razão pura (Kritik der reinen Vernunft)* de 1781; e os *Prolegômenos (Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können)* são de 1783. A segunda edição alterada da *Crítica da razão pura* é de 1787.

entusiasmo e calor, e ainda servem de base às mais vivas controvérsias. Não se trata de uma filosofia que deva ser estudada somente por seu valor histórico; mas de uma filosofia que continua a exercer influência viva e real, dividindo as opiniões, orientando as inteligências, indicando os problemas de cuja solução depende o equilíbrio mental que é a aspiração suprema do espírito. É certo que Kant não resolve estes problemas e de algum modo os propõe como insolúveis; mas não pensam assim os seus continuadores e voltam à carga; e se bem que se afastem do ponto de vista do mestre, todavia é sempre nos seus princípios que se inspiram.

Além disto esta filosofia se presta a interpretações divergentes; adota uma tecnologia em extremo complicada e é, no seu conjunto, tão nebulosa que pode levar às consequências mais estranhas. Cada novo estudo que aparece sobre Kant levanta questões novas; cada nova interpretação que nos dão do kantismo é como se fosse um sistema novo. Basta considerar o exemplo de Fichte e Schopenhauer. Estes pretenderam, cada um por seu lado, ser o único que deu das ideias de Kant a verdadeira e legítima interpretação. Fichte diz: "Só eu justamente compreendi Kant – *Ich allein habe Kant richtig verstanden*." Schopenhauer, entretanto, que veio depois, não obstante, sustenta que a verdadeira, que a séria filosofia ficou onde Kant a deixou. "Eu contesto", diz ele, "que de Kant até mim, tenha havido nesta matéria o menor progresso. É a razão por que me ligo diretamente a ele." Se ambos bem compreenderam Kant, era de supor que coincidissem no fundo, se bem que variassem na forma, quanto ao modo de interpretar a doutrina. Mas quanta distância não vai de Fichte para Schopenhauer? Depois caiu o kantismo em esquecimento; depois foi renovado e hoje é estudado com o mais vivo interesse. Trata-se, pois, de uma filosofia que renasce como a Fênix. Kant pretendeu ser, em absoluto, o destruidor da metafísica, no sentido dogmático, bem entendido.[53] Pois bem: a metafísica renasce depois dele e sob a inspiração de seus princípios: debaixo do ponto de vista idealista com Fichte, Schelling e Hegel; debaixo do ponto de vista realista, com Fries, Herbart, Beneke. Isto

---

53 Não se confunda: Kant mantém a metafísica e mesmo pretende ser o único que lançou as suas bases mais legítimas. Mas entenda-se bem: a metafísica de que ele cogita e a única possível segundo os seus princípios, é a metafísica no sentido crítico, isto é, a metafísica como ciência dos limites do conhecimento.

com as mais ousadas pretensões. Já antes houvera um período de interpretação embrionária, em que figuram Reinhold, Maimon, Sigismundo Beck, Jacobi: período sobretudo caracterizado pelo espanto que causavam as ideias do estranho reformador que se afigurava a uns como o mais terrível dos cépticos; a outros como o verdadeiro reivindicador dos direitos e das legítimas e naturais prerrogativas da razão; a muitos como universal demolidor; e que comparava ele próprio a sua ação na ordem metafísica com a de Copérnico na ordem astronômica. Depois começou, pelas divergências extremas a que foram levadas as suas premissas no desvairamento metafísico dos epigônios, a dúvida no valor de seus princípios e na segurança de seu método. Seguiu-se um certo esquecimento, o desprestígio mesmo, devido à preponderância das ciências naturais que chamaram a si, desde Darwin, os mais vigorosos espíritos. Prende-se a isto o desastre colossal da filosofia de Hegel que causou a princípio uma espécie de deslumbramento, mas depois totalmente se desmoronou, deixando apenas um montão de ruínas. Entrou em aversão a própria filosofia. Já não eram condenados somente os continuadores de Kant; já não se condenava somente a metafísica, mas toda e qualquer cogitação filosófica. Só as ciências naturais pareciam destinadas a prevalecer. Foi assim que o positivismo encontrou terreno apropriado para a substituição a que se propôs da filosofia pela ciência: é o que explica a aceitação que conseguiram obter as obras de Augusto Comte. Ao mesmo tempo debaixo do ponto de vista das ciências naturais, pela forma por que eram cultivadas, como debaixo do ponto de vista do positivismo, só o materialismo se justificava como filosofia: isto explica a aceitação das obras de Vogt, Moleschott, Buchner, Letourneau e outros. Mas cedo começou a reação em sentido contrário, e foi do seio mesmo das ciências naturais que partiu o grito: é preciso voltar a Kant. Foi o grito de Otto Liebmann no livro *Kant und die Epigonen*, publicado em 1856. Já antes Jürgen Bona Mayer em uma polêmica a propósito da "questão do corpo e da alma" (1856) havia feito sentir a alta significação da filosofia de Kant. De maior importância ainda, "de importância decisiva", diz Lange, foi a obra de Hermann Cohen: *Kant's Theorie der Erfahrung*, publicada em 1871. "Aí", observa o autor da *História do materialismo*, "foi toda a força de um trabalho profundo, empregada para dominar completamente a terminologia de Kant e penetrar assim mais adiante, por meio de definições mais exatas, no espírito do filósofo de Koenigsberg, processo cuja

necessidade absoluta acaba de ser demonstrada a todos com evidência, pela estranha polêmica que sobreveio entre Trendelenburg e Kuno Fischer." No mesmo sentido, isto é, insistindo sobre a necessidade que há de voltar a Kant, igualmente se manifestam: Emile Arnold – *Kant's transcendentale Idealität des Raumes und der Zeit*; Carl Twesten – *Schiller in seinem Verhaltniss zur Wissenschaft*. De tudo isto nos dá conta Lange, e o próprio Lange, por sua vez apreciando o fato, é nestes termos que se exprime: "Do mesmo modo que um exército vencido busca em torno de si com o olhar um ponto vantajoso, onde se possa reunir e pôr em ordem; assim, no mundo filosófico, se ouviu o grito de reunião: – 'Voltemos a Kant'. Mas foi somente nestes últimos anos que se voltou seriamente a ele, compreendendo-se que o ponto de vista em que se colocou o grande filósofo de Koenigsberg ainda não pôde, em toda a justiça, ser considerado como esgotado: é ao contrário indispensável penetrar nas profundezas do sistema de Kant, por meio de estudos sérios, com que até aqui, entre todos os filósofos, não foi honrado outro, a não ser unicamente Aristóteles."[54]

Não é, porém, ao kantismo ortodoxo que, segundo Lange, se deve ligar uma importância tão preponderante; menos ainda à evolução dogmática pela qual Schleiden julgava poder abater o materialismo, comparando Kant, Fries, Appelt a Kepler, Newton e Laplace, e pretendendo que os trabalhos destes três filósofos tinham dado às ideias de *alma, liberdade e Deus* uma fixidez semelhante à do curso dos astros. "Tal dogmatismo", diz ele, "é completamente estranho ao espírito da *Crítica da razão*, se bem que Kant novamente se felicitasse de ter subtraído estas mesmas ideias às discussões das escolas, relegando-as para o domínio da filosofia prática, como não podendo ser demonstradas nem positiva, nem negativamente. Mas a filosofia prática é a parte variável e efêmera da filosofia de Kant, por mais poderosa que tenha sido a influência que chegou a exercer sobre os seus contemporâneos. Somente o lugar é imperecível, não o edifício que o mestre aí construiu. Dizer que este terreno (a consciência) é um lugar favorável à construção de sistemas de moral, é uma afirmação que quase não deve ser colocada entre os elementos duráveis de seu sistema; e se faz da

54 Lange, *História do materialismo*, vol. II, 1ª parte, cap. I, nota 1.

conservação das ideias morais o ponto de partida da sua doutrina, há um grande equívoco em compará-lo a Kepler, sem falar de Newton e Laplace. Devemos antes buscar na *Crítica da razão teórica* toda a importância da grande reforma devida à iniciativa de Kant; mesmo para a moral, é aí que é preciso buscar o valor durável do criticismo: não somente ele contribui para o triunfo de um sistema preciso das ideias morais mas, ainda convenientemente desenvolvido, pode responder às exigências variáveis dos diversos períodos de cultura." (Loc. cit.)

Pelo que aí fica exposto, claramente se vê que o kantismo de que trata Lange, é kantismo renovado ou modificado; e nesta renovação ou modificação é fácil compreender que muitos dos princípios de Kant são desviados de sua verdadeira significação, senão violenta ou arbitrariamente alterados. Em todo o caso é sempre mantido o espírito crítico. O que, porém, é mais importante é que esta volta ao kantismo é determinada precisamente pelas necessidades e aspirações das próprias ciências naturais a cujo predomínio foi devido, em começo, o rompimento não só com a filosofia de Kant, mas com toda e qualquer espécie de filosofia, excetuando unicamente o materialismo. Mas cedo compreenderam os próprios naturalistas a deficiência do materialismo, reconhecendo a necessidade de recorrer a uma filosofia mais alta, e a única que estava em condições de satisfazer a estas novas aspirações, era exatamente o kantismo, com cujos princípios as próprias ciências naturais terminavam por coincidir em muitas das suas descobertas mais importantes. Kant voltou assim a ser o ponto de convergência de todas as vistas dos pensadores. Numerosas foram as obras publicadas sobre a filosofia crítica. Fez-se de Kant o ponto de partida para uma nova época decisiva na evolução do pensamento. Distinguiu-se na História da filosofia, especialmente da filosofia alemã, um momento anterior *(vor)* e um momento posterior a Kant *(nach Kant)*. E em Kant mesmo se distinguiu o momento dogmático, em que escrevia ainda sob a inspiração da escola de Leibniz e Wolf, e o momento crítico, em que abertamente rompeu com esta escola, e até o momento do despertar crítico, em que acordou do sono dogmático.[55]

55 O primeiro destes momentos é chamado o momento do sono dogmático e compreende um período que vai de 1746 a 1759. Neste período escreveu Kant e publicou,

Com esta renovação do kantismo coincidiu a reabilitação ou renascimento de uma filosofia que até então permanecera ignorada e quase sem nenhuma influência. Refiro-me à filosofia de Schopenhauer. Este publicara a primeira edição de *O mundo como vontade e como representação* em 1818. Mas esta obra não foi a princípio notada e esteve em quase completo esquecimento durante mais de trinta anos. Só em 1844 teve o autor de publicar a segunda edição, e a terceira em 1859. Isto naturalmente lhe doeu, pois o filósofo tinha consciência do valor de sua obra. Nem ele a este propósito se pôde conter e deu publicidade a sua dor no tom violento que lhe é característico, como se vê no prefácio da terceira edição, pelas

---

entre outros, os seguintes trabalhos: *Gedanken von der wahren Schässung der lebendlgen Kräfte* (1747); *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1775); *Meditationum quarundum de igne succinta delineatio* (1775); *Princípiorum primorum cognitionis metaphysicae nova delineatio* (1775); *Von der Ursachen Erderschüiterungen* (1756); *Fortgesesste Betrachtung der seit eniger Zeit wargenommenen Erderschütterungen* (1756); *Geschichte und Naturbeschreibung der merhwürdigsten Vorfälle des Erdbedens* (1756); *e Versuch einiger Betrachtungen den Optimismus.* No momento do despertar crítico que vai de 1759 a 1770 e começa desde a época em que o filósofo começou a sofrer a influência de Hume, aparecem as seguintes obras: *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen* (1762); *Versuch den Begriff der negative Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (1763); *Der eining mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763); *Üntersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlicher Theologie und Moral* (1764); *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766); *Von dem ersten Gründe des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (1768); e a tese inaugural de 1770 (*Inauguralschrift*): *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.* O momento crítico vai de 1781 a 1790 e compreende a *Crítica da razão pura (Kritik der reinen Vernunft* – 1781); *Prolegomena zu einer jeden Künftigen Metaphysik, die Wissenschaft wird auftreten können* (1783); *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785); *Metaphysische Anfanggrund der Naturwissenschaft* (1786); *Kritik der praktischen Vernunft* (1788); *Kritik der Urtheilskraft* (1790). Não se faz aqui menção, nos diferentes períodos, de outros trabalhos sobre assuntos vários e que estão em relação menos direta com a filosofia propriamente dita. No período crítico há ainda importantíssimos trabalhos a considerar, especialmente sobre religião, moral e filosofica jurídica. Não podem deixar de ser mencionados os seguintes: *Metaphysische Anfangsgrunde der Rechtslehre* e *Metaphysische Anfangsgrunde der Tugendlehre* (1797); duas obras que foram depois reunidas em uma só sob este título: *Metaphysik der Sitten in zwei Teilen* (1803); *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793).

proposições que se seguem: "A verdade e o bem fariam mais facilmente o seu caminho no mundo se aqueles que deles são incapazes não se entendessem para lhes impedir a entrada. Quantas obras úteis não foram já ou retardadas ou emprazadas quando não foram inteiramente suprimidas por este obstáculo! Esta causa teve por efeito, no que me diz respeito, não me permitir publicar senão na idade de 72 anos a terceira edição da presente obra, quando a primeira remonta aos meus trinta anos. Eu me consolei desta desgraça repetindo a palavra de Petrarca: *Si quid tota die currens, pervenit ad vesperam, satis est.*"

Isto se explica. É que a obra de Schopenhauer fora publicada exatamente na época do desprestígio da metafísica. Era uma nova metafísica que se propunha. Isto era bastante: estava a obra julgada. O exemplo de Fichte, Schelling e Hegel era ainda recente, e não valia a pena tomar em consideração aquela nova tentativa que devia naturalmente terminar por uma nova decepção. Eram as ciências naturais que começavam então a atrair os espíritos e de acordo com estas só o materialismo podia prevalecer. Surgiu Feuerbach com a sua crítica religiosa. Vieram depois Vogt, Moleschott, Buchner, e mais recentemente Strauss, e por último, ainda nos nossos dias, Haeckel que identificou o materialismo com a concepção monística do mundo, aliando, demais disto, esta concepção com a teoria da evolução.

Mas antes disto foi, como já vimos, reconhecida a necessidade de voltar para Kant. E cousa curiosa, o kantismo que então se tinha em vista, era exatamente o kantismo tal como fora interpretado por Schopenhauer. O próprio filósofo pôde assim, embora tardiamente, assistir ao êxito de sua obra. Foi por isto que se pôde exprimir no prefácio da segunda edição, em tom triunfante, nestes termos: "Não é a meus contemporâneos, não é a meus compatriotas, é à humanidade que ofereço a minha obra, desta vez completa, na esperança de que dela poderá tirar algum fruto: por mais tarde que seja, pouco importa, porque tal é a sorte ordinária de toda a obra boa em qualquer gênero que seja, ter muito que esperar para ser reconhecida como tal. Sim, é para a humanidade, não para a geração que passa, toda ocupada com seu sonho de um instante, que minha cabeça, quase contra o impulso de minha vontade, consagrou toda uma longa vida de um trabalho ininterrupto a este livro." E ainda na terceira edição

acrescenta: “Eis-me por último chegado ao fim, e tenho a satisfação de ver que no momento em que termina a minha carreira, começa a minha ação. Tenho a esperança de que, segundo uma velha lei, esta ação será tanto mais durável quanto foi mais tardia.”

É certo, entretanto, que o seu ponto de vista foi logo excedido, e Lange chega a qualificar de “alguma cousa artificial” o movimento feito em favor da filosofia de Schopenhauer. Mas seja como for, a verdade é que foi esta filosofia que serviu como transição para Kant. É o que o próprio Lange não desconhece. E isto é fácil de compreender e explicar: é que Schopenhauer estava realmente de acordo com o espírito da época. Em primeiro lugar se colocara em reação violenta contra os sucessores imediatos de Kant, condenando em tom rude e quase que se pode dizer brutal, especialmente os desvarios metafísicos da filosofia de Hegel, e adotara um método que estava em oposição radical com os velhos moldes e que facilmente se poderia harmonizar com as aspirações positivas que começavam a prevalecer. Depois, rompera em absoluto com as tradições religiosas, e identificando a teologia com a cosmologia, continha já em gérmen os princípios essenciais do monismo. Tal foi precisamente a concepção filosófica que veio a ser adotada pela maior parte dos naturalistas, de acordo com o espírito das ciências naturais. Ora, Schopenhauer partindo da crítica de Kant explicava o mundo como representação; e deste modo condenava o dogmatismo, isto é, adotava o ponto de vista crítico. Mas partindo, por outro lado, da representação, daí se elevava ao conhecimento da *cousa em si,* isto é, terminava pelo estabelecimento de um novo dogmatismo. Sabe-se que a *cousa em si* era para ele a vontade. Esta, como *cousa em si,* existe nos seres mesmos; como fenômenos, aparece. Deste modo o título de sua obra – *O Mundo como Vontade e como Representação* – se poderia mudar neste outro: o mundo como *cousa em si* e como fenômeno; ou ainda: o mundo como realidade e como aparência. A realidade é a vontade; a aparência é o mundo da representação no espaço e no tempo. Mas a vontade, em suas manifestações inferiores, é inconsciente. É assim que se deve considerar também como manifestação da vontade o movimento da pedra que cai. Trata-se, pois, de um conceito que é idêntico com o conceito da força. De maneira que o princípio que constitui a essência das cousas, a *cousa em si*, o elemento numenal ou substancial da existência, é um princípio ao mesmo tempo espiritual e material. É a ideia fundamental

do monismo. É o que já Goethe afirmava quando dizia: "A matéria e o espírito não podem, um sem o outro, nem existir, nem agir." É a doutrina que se pretende, ao mesmo tempo, harmonizar com os princípios de Kant. É, pois, através das ideias de Schopenhauer que os atuais representantes do monismo se ligam a Kant: assim se deve compreender o monismo de Hartmann, o monismo de Noiré, Paulsen, etc., e mesmo o monismo de Haeckel, apesar da feição materialista que o caracteriza.

Tobias Barreto, entre os seus numerosos escritos, fragmentados, mas harmônicos, traz um interessantíssimo estudo sobre Kant, sob este significativo título – "Recordação de Kant." Vem na coleção publicada sob o título de *Questões vigentes* e também nos *Estudos alemães*. É talvez a melhor de todas as suas produções filosóficas. É pelo menos o trabalho em que o vigoroso pensador brasileiro se eleva a um ponto de vista mais alto e mais seguro. É feita aí com muita lucidez a História deste rompimento e por fim da reconciliação entre a filosofia e as ciências. Eu julgo conveniente reproduzir aqui uma parte da exposição de Tobias. Poupar-me-ei algum esforço, e terei assim ocasião para fazer reaparecer uma das mais belas elucubrações do apreciado mestre do Recife.

A citação é um pouco longa; mas o trabalho é bem feito e proveitoso, e eu creio que será útil para esclarecimento deste ponto. Reproduzo a parte mais importante de todo o estudo de Tobias. Eis aqui: "Ao tempo em que na França, de 1837 em diante, a filosofia especulativa ou a metafísica entrou a ser posta no número das cousas peremptoriamente acabadas, já a Alemanha havia atravessado o período da desconsideração e menospreço das indagações filosóficas, e tratava agora de estabelecer uma nova e duradoura aliança entre a mesma filosofia e as ciências naturais.

"O que há, porém, de mais notável, é que, para restabelecerem esta aliança, as ciências aceitaram de preferência a filosofia de Kant. Os sistemas que evolutivamente saíram do kantismo tornaram impossível qualquer acordo neste sentido. Todas as questões que hoje se suscitam e discutem no terreno das ciências naturais, inclusive a matemática, defrontando com a filosofia, conduzem necessariamente aos fundamentos do sistema kantesco como um campo de operação comum.

"E dos chefes reconhecidos das escolas científicas nenhum mais cedo se empenhou, nem com mais perseverança, do que Helmholtz, para

que se fizesse justiça à memória de Kant... Quando ele primeiro deu público testemunho do seu respeito para com o mestre de Koenigsberg – nos anos de 1854 e 55 –, não pertencia ao costume geral fazer reverência à filosofia, em qualquer de suas manifestações; e Helmholtz mesmo tinha bem consciência de ir de encontro ao pensamento da moda, como o demonstram as palavras introdutórias de sua conferência – *Ueber das Sehen des Menchen* (1855)...

"O protesto lavrado naquela conferência, de que não eram *considerações exteriores* ou um *oculto antagonismo*, mas *completo reconhecimento e alto respeito*, os móveis que o impeliam a dar expressão à sua veneração para com Kant, – esse protesto foi suficientemente confirmado por meio das publicações científicas posteriores. A *Ótica fisiológica*, por si só, oferece mais do que simples testemunhos oratórios em prova de que era com efeito a própria disposição do assunto que, ao lado do interesse naturalístico, despertava igualmente o interesse filosófico.[56]

Tobias observa que a palavra filosofia é aí tomada em sentido restrito, significando unicamente aquela parte da ciência que se ocupa da teoria do conhecimento. Não se trata da estética, nem da ética, mas somente da primeira das três questões formuladas por Kant, nas quais, segundo ele mesmo se exprime, se concentra todo o interesse da razão, tanto especulativa, como prática; e a questão é a seguinte: *o que posso eu saber...?* Trata-se, pois, da filosofia, ou mais precisamente da metafísica como simples determinação dos limites do conhecimento. É só neste sentido que uma metafísica é possível; em sentido negativo, portanto. É o que Helmholtz acentua quando diz: "A filosofia de Kant não teve em mira aumentar a extensão dos nossos conhecimentos por meio do puro pensamento; porquanto o seu princípio supremo é que *toda e qualquer noção da realidade é bebida na experiência*; mas o seu único intuito foi o de inquirir as fontes do nosso saber e o grau de sua legitimidade; trabalho este que há sempre de pertencer à filosofia e à qual nenhuma época se pode subtrair." Quer dizer, traduzida a cousa em termos mais precisos: a filosofia não aumenta o nosso conhecimento; apenas indaga a sua legitimidade: não tem por objeto

---

56 Tobias Barreto, *Questões vigentes*, VI – "Recordação de Kant."

precisamente investigar o desconhecido, para o fim de descobrir a verdade e fundar o conhecimento; estuda o mecanismo mesmo do espírito, impõe limites à nossa atividade cognitiva; examina, critica e exclui o que fica além destes limites. É em sua verdadeira significação o que se chama o espírito crítico. E isto se afigura como suficiente para Helmholtz, e isto é aceito por Tobias. Vê-se que nem um nem outro tinha ideia precisa da verdadeira função a que é destinada a atividade filosófica; vê-se igualmente que nem um, nem outro tinha noção segura da verdadeira significação da filosofia de Kant. Mas isto pouco importa por enquanto. O que cumpre considerar é que já a esse tempo, isto é, pela época em que Helmholtz se ocupara com estes assuntos, os anos de 1854 e 55, de todo se imaginava como possível o estabelecimento do acordo entre a filosofia e as ciências naturais. E este acordo gradativamente se veio acentuando, até que por fim se impôs como a condição mesma essencial para o desenvolvimento do espírito.

"Neste pé se achavam na Alemanha as relações entre os dois grandes ramos do saber, quando uma das primeiras autoridades nas ciências exatas, o professor de astronomia física, Frederico Zoellner, em Leipzig, publicou o seu célebre livro *Über die Natur der Kometen; Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntniss* (1872).

"Nesta obra o notável professor mostrou ser indeclinável o íntimo acordo, o consórcio da exata investigação com a filosofia, semelhante, como ele mesmo diz, à reconciliação de dois amantes que estavam há tempo arrufados e separados, em consequência de recíproco erro.

"Zoellner coloca um eterno laurel na fronte da filosofia, provando que ela, por caminho puramente especulativo, pressentiu e antecipou as mais importantes descobertas que as ciências naturais só muito mais tarde vieram a fazer pela indagação experimental. O apriorismo especulativo da lei de causalidade acha a sua confirmação empírica na *Fisiologia da óptica* de Helmholtz; e o naturalista Wallace reforçou por meio de fatos o que Schopenhauer havia estabelecido pela demonstração metafísica sobre *matéria, força e vontade*.

"Em um capítulo especial, o último de seu livro, Zoellner se ocupa de Immanuel Kant e sua benemerência para com as ciências naturais. Por meio da prova do verdadeiro espírito científico e gênio 'quase profético do filósofo de Koenigsberg', deve-se tirar da moderna geração de

naturalistas o prejuízo que se lhes inoculou contra tudo o que se chama filosofia, e incutir-lhes de novo a fé que já vai perdida, na fecundidade e necessidade de uma cultura filosófica racional, até em bem do progresso das ciências naturais.

"Com esta obra de Zoellner que fez época, não se esgotam, entretanto, os documentos em favor da atual significação da filosofia, em favor do novo reconhecimento de sua indispensabilidade."[57]

O autor brasileiro cita em seguida outros autores e dá como continuadores ou definitivos renovadores da filosofia de Kant, Hartmann, Noiré e mesmo Haeckel que é, no seu dizer, o mais avultado entre os sábios materialistas dos novos tempos. Entretanto nem sempre se mostra coerente consigo mesmo; e antecipando a filosofia no modo de compreender a unidade metafísica da natureza, acabou por eliminar o espírito em proveito da matéria, degenerando o seu monismo em puro mecanismo. A este propósito lembra Tobias a crítica de Hartmann e reproduz a seguinte passagem do autor da *Philosophie des Unbewussten*: "Haeckel é bastante alemão para reconhecer francamente que a nova teoria da procedência das espécies umas das outras, e da unidade do tronco genealógico do reino orgânico, não pertence mais às ciências naturais: que já é propriamente filosofia da natureza, e só pode sair de uma mistura de base empírico-científica e especulação filosófica. Ele honrou de novo perante as ciências naturais a filosofia há tanto tempo desdenhada, e forneceu mesmo em sua *Generelle Morphologie* preciosíssimas contribuições, em diversos sentidos, para a filosofia da natureza. Infelizmente, porém, este acolhimento da filosofia não chegou ao ponto de desviá-lo do prejuízo do tempo, – a intuição mecânica do mundo – e este prejuízo por tal modo o domina que até hoje o tem impedido de se apropriar das restrições e ratificações, cuja necessidade o próprio Darwin tem confessado com uma admirável abnegação em puro amor da vida."[58]

São palavras magistrais, observa Tobias, a que nada se pode acrescentar, pois encerram a mais perfeita característica do sábio naturalista. Entretanto não é à filosofia de Hartmann que dá preferência e se opõe

---

57 Tobias Barreto, *Questões vigentes*, VI.

58 Hartmann, *Wahrheit und Irthum im Darwinismus.*

a Heinrich Landsmann quando diz que o primeiro sistema de filosofia monística, reclamado como uma necessidade para completar o edifício das ciências naturais, de que Haeckel deve ser considerado "como o genial arquiteto", foi o sistema de Hartmann. Sua predileção, como se sabe, é ao contrário pela filosofia de Noiré; predileção para a qual dificilmente se encontrará a necessária justificação. Um dos argumentos formulados por Tobias em favor da superioridade do sistema de Noiré é que ele é menos claro. "Um dos melhores predicados da filosofia de Noiré", diz ele, "é que ela não se presta, como a de Hartmann, a despeito de todo o seu aparato científico, a uma chamada popularização das doutrinas filosóficas." É uma singular superioridade. A verdade é que todos estes autores se prendem e giram em torno dos mesmos princípios de Kant, mas se algum se destaca, de modo a poder ser apresentado como o representante mais completo da doutrina, decerto não será Noiré que é sem dúvida um pensador eminente, mas não poderá ser considerado como um vulto comparável aos filósofos de primeira ordem como Haeckel, Spencer, Augusto Comte, Kant, Schopenhauer e outros de igual categoria.

Tobias Barreto passa, depois disto, a uma ligeira apreciação sobre o positivismo, contra o qual defende a metafísica. É certo que a metafísica que ele defende é apenas a metafísica como a imaginam possível os partidários de Kant, isto é, a metafísica como ciência dos limites do conhecimento. O filósofo brasileiro não se apercebeu de que isto degenera em cepticismo. Também sua crítica não é uma crítica em regra, a análise e demonstração da verdadeira significação dos princípios fundamentais do positivismo, mas apenas uma ligeira apreciação, feita em tom humorístico, do positivismo, mais particularmente do positivismo tal como se tem manifestado em nosso país. Em rigor o positivismo brasileiro não merece outra cousa:[59] é para alguns, questão de novidade; para outros, motivo de

59 Apreciando o desprezo que os nossos positivistas em geral ostentam pela metafísica, especialmente pela metafísica de Kant, é nestes termos que Tobias Barreto se exprime: Não há razão para rir na cara dos positivistas, quando ousam afirmar que Kant foi um visionário? Não é o caso de mandá-los todos *bugiar*, desde os leões da seita até os gatos dos nossos telhados, isto é, desde Comte e Littré até a récua de *cretins* brasileiros, amarelos, empanturrados, de leque na mão e cigarrinho na boca, fazen-

escândalo, pondo de parte algumas produções mais sérias e mais graves, nascidas de uma inspiração mais nobre, e tentadas por espíritos generosos e sinceros, no intuito de trabalhar pelo descobrimento da verdade. O Dr. Clóvis Beviláqua, em seus *Esboços e fragmentos*, publicados em 1899, traz um interessante estudo sobre a filosofia positiva no Brasil, em que são com toda a justiça apreciados os trabalhos de mais vulto que foram em nosso país produzidos sob a inspiração de Augusto Comte e Littré. Houve mesmo neste sentido um certo movimento; e até não será exageração afirmar que o sistema que até agora exerceu entre nós maior influência foi exatamente a filosofia positiva. Pelo menos foi a filosofia que teve maior número de sectários e foi mais seriamente propagada; e debaixo deste ponto de vista, forçoso é reconhecer que exerceu influência benéfica, pois concorreu indiretamente para fazer despertar entre nós o gênio filosófico.

Tobias Barreto, porém, considerou a cousa mais a fundo. Reage duramente contra o positivismo e insiste sobre a superioridade da metafísica alemã. "Os positivistas", diz ele, "em geral não querem compreender que o materialismo, do qual o seu sistema é uma das últimas formas, sempre se ressentiu do defeito de se satisfazer com uma explicação do mundo, que termina precisamente no ponto em que começam os problemas da filosofia." E pondo-os por isto de lado, apela para Kant. Apresenta depois, em rápidas linhas, o plano geral da filosofia crítica, e terminando diz assim: "Há mais de trinta anos (1857) Rodolf Haym falava de uma *filosofia do futuro* que deveria ser de novo uma filosofia crítica. Chegou enfim essa época de renovação filosófica, que já foi dignamente iniciada pelos trabalhos de Hartmann, Noiré, Fortlage e outros. Resta somente que os espíritos, para quem a filosofia não é assunto de entretenimento banal, mas uma das mais nobres ocupações do pensamento humano, saibam aproveitar-se do exemplo e da lição dos mestres." (*Obr. cit.*)

Tudo isto demonstra que o estudo do kantismo, considerando a influência extraordinária que esta filosofia veio a exercer, e o entusiasmo

---

do filosofia positiva, – que é uma espécie de filosofia dos pobres, – nas calçadas e confeitarias da Rua do Ouvidor no Rio de Janeiro?... A cousa é realmente singular: e seria até capaz de fazer rir o próprio Heráclito, de quem entretanto se diz que só sabia chorar das misérias humanas.

com que foi renovada, se tornou de interesse decisivo, palpitante. Kuno Fischer chegou mesmo a dizer o seguinte: "Orientar-se em filosofia é nos nossos dias nada mais do que estudar a fundo a filosofia de Kant." Realmente é muito. Isto explica esse fato extraordinário que cada obra que aparece presentemente sobre filosofia, especialmente na Alemanha, é, em regra, um novo estudo sobre Kant. Os comentários se repetem; as interpretações se sucedem. Poderíamos apresentar aqui uma lista considerável de obras todas recentíssimas. Schultze, em seu livro *Philosophie der Naturwissenschaft*, grande obra em dois grossos volumes, faz no primeiro volume uma História da filosofia, e no segundo se ocupa exclusivamente de Kant, lançando as linhas fundamentais do que ele mesmo chama o empirismo crítico. O título mesmo da obra está mostrando que o autor está convencido do perfeito acordo da filosofia com as ciências naturais. Erhardt funda também sobre a crítica de Kant a sua *Metafísica* de que apenas o primeiro volume já foi publicado (1894), sob o título de *Teoria do conhecimento (Erkenntnisstheorie)*. "Nenhum filósofo", diz ele, "exerceu sobre mim tanta influência quanto Kant, com cuja *Crítica da razão pura* comecei o meu estudo sistemático da filosofia."[60] Particularmente as suas ideias sobre a teoria do conhecimento se prendem aos princípios de Kant e podem mesmo ser consideradas como um comentário e comprovação dos resultados gerais da *Estética transcendental*. O seu fim é fundar uma psicologia e uma filosofia da natureza de conformidade com o ponto de vista de Kant. Ernest Marcus em seu livro – *Exakt Anfdeckung des fundaments der Sittlichkeit und Religion*, se propõe não somente à reabilitação da moral consagrada pela *Crítica da razão prática*, mas ainda a uma construção do mundo pelos elementos de Kant. Pretende aí o autor elevar a crítica da razão pura e a crítica da razão prática à altura de ciência natural. Merecem ainda especial menção: Riehl – *Der philosophische kritizismus*; Otto Liebmann – *Zur Analysis der Wirklichkeit;* Stumpf – *Über der psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*; Georges Dawes Hichs – *Die Phänomenon und Noumenon* – contribuição para uma exposição e crítica da *Dialética transcendental*; Benno Erdmann – *Kants Kritizismus*; Standinger – *Noumena*; Thiele – *Kants intellectualle Anschanung*; Vaihinger – *Commentar*; Paulsen – *Kant, seine Leben und*

60 *Metaphysik* – I Erkenntnisstheorie – VORREDE.

seine Lehre (1898). É ideia de Paulsen que Kant é o verdadeiro mestre de todos aqueles que filosofam, sendo que só quem tiver compreendido a *Crítica da razão pura* poderá compreender todas as obras filosóficas; e foi exatamente para o fim de facilitar esta compreensão, dando a verdadeira ideia do pensamento de Kant, que o autor se propôs a escrever a sua obra. Já antes Lange em sua *História do materialismo* havia destacado o vulto de Kant como devendo constituir o ponto de partida para uma nova direção na marcha do pensamento. Sabe-se bem qual o papel que representam na obra de Lange a figura e as ideias de Kant. Também se prendem aos princípios de Kant, embora obedeçam a influências de outra ordem e tomem, de certo modo, no sistema, uma posição divergente: Fries – *Neue Kritik der Vernunft*; Appelt – *Metaphysik*; Wundt – *System der Philosophie*. Vem de Kant uma direção idealista (Fichte, Schelling, Hegel); uma direção realista (Fries, Herbart, Beneke); e por fim uma direção monística (Schopenhauer, Hartmann, Noiré, Paulsen). Tal é precisamente a direção que hoje prevalece, resultando, por assim dizer, de uma espécie de combinação do ponto de vista realista com o ponto de vista idealista. Isto para me limitar somente à Alemanha e sem falar nos autores que se ocupam especialmente com a História da filosofia, entre os quais se destacam Zeller, Erdmann, Kuno Fischer, as três estrelas da História da filosofia alemã, no dizer de Schultze. Todos se mostram dominados de forte entusiasmo por Kant, sem excetuar aqueles mesmos que o combatem. É assim que Lange nos diz: "Hoje não somente temos uma jovem escola de kantistas, no mais estreito, como no mais largo sentido da palavra, mas ainda aqueles mesmos que pretendem tomar outras direções se veem forçados, de alguma sorte, a justar as suas contas com Kant, e a motivar seriamente a divergência." Mais positivamente se exprime Helmholtz quando diz: "Não há razão hoje para que se deva dar conta de uma doutrina filosófica que proceda como se a *Crítica da razão pura* não tivesse sido escrita."

Como se vê, a influência de Kant é extraordinária na Alemanha; mas não se limita à Alemanha, estende-se a todas as outras nações cultas da Europa e da América: não é somente alemã, é européia; não é somente européia, é universal. Na Inglaterra ela se faz poderosamente sentir em Hamilton e Mansel. Remusat vê em Hamilton uma espécie de ligação entre Reid e Kant. "Nada melhor do que o exemplo de Hamilton", diz

ele, "demonstra a ligação a princípio pouco aparente que subsiste entre a doutrina de Reid e a de Kant." Hamilton pensou como Kant sem deixar de concluir como Reid. A influência de Kant se faz sentir mesmo nos mais intransigentes empíricos. É assim que ela se faz sentir em Mill, em Spencer, em Bain e talvez mais intensamente em Shadworth Hodgson, o último representante do método empírico na Inglaterra, esse extraordinário autor da *Metafísica da experiência*, obra que, como já vimos, foi qualificada por Penjon como uma das análises mais profundas que porventura já foram tentadas. Na França, para mostrar a influência de Kant, basta considerar que a escola filosófica ali mais respeitada é talvez hoje a de Renouvier, "uma das glórias mais incontestadas do século", afirma Dauriac. Pois bem: qual vem a ser a doutrina de Renouvier? Todos sabem: é uma renovação do kantismo. O seu sistema é mesmo conhecido e qualificado como neokantismo ou neocriticismo.

Pelo exemplo destes dois países torna-se inútil insistir sobre os outros. A Alemanha, a Inglaterra e a França são os três grandes centros do movimento filosófico moderno. O modo por que a doutrina de Kant chegou a se impor aos mais eminentes pensadores contemporâneos explica como Augusto Sabatier, professor na Universidade de Paris, se pudesse exprimir nestes termos, a propósito da alta significação filosófica do autor da *Crítica da razão pura*: "Os espíritos que pensam podem hoje se dividir em duas classes: os que vieram antes de Kant e os que vieram depois e receberam assim a iniciação e como o batismo filosófico de sua crítica. Estas duas espécies de espíritos dificilmente se poderão entender. Os primeiros são ou dogmáticos ou pirrônicos. Os segundos não compreendem mais nem o dogmatismo, nem o pirronismo. O ponto de vista para eles se deslocou. Graças a Kant julgamos ao mesmo tempo nossos conhecimentos e nossa faculdade de conhecer: damos conta não somente das condições em que ela funciona e das formas que a determinam, mas também dos limites que não poderia atravessar."[61]

Tem-se, pelo que aí fica, uma ideia precisa da eminência extraordinária a que foi elevada, nos nossos dias, a filosofia de Kant. Isto, porém,

61 Sabatier – *Esquisse d'une philosophie de la réligion*. liv. III, cap. IV; II.

não impediu que um autor novo se manifestasse sobre este filósofo nestes termos: "Com a realidade do espaço e de suas leis toda a exterioridade sincrônica desaparece; torna-se impossível toda a pluralidade de seres; é contraditória toda a ideia de movimento; e tudo se confunde em um nada inextenso e imóvel. E se com a realidade do espaço desaparece a realidade da duração, este nada imóvel e inextenso não existe, porque não dura. Nós nos tornamos alguma cousa de menos que um sonho que se sonha; porque o sonho exige ainda uma sucessão de imagens no tempo. Tudo se desmorona, tudo se aniquila no absurdo das contradições lógicas encadeadas em que a razão soçobra na loucura. A existência humana se torna este pesadelo medonho de que o discípulo lógico de Kant, Schopenhauer, buscava o meio de nos libertar pelo *não querer ser* que não seria ainda senão um sonho do nada substituído ao sonho do ser. Tal é o *beco sem saída* ontológico em que Kant empenhou o espírito moderno, julgando suprimir a metafísica. Toda a filosofia alemã aí se encerrou depois dele e em seguida, sem achar a porta para daí sair. As ideias de Kant importadas para nós por Cousin, Tissot, Renouvier, Barni e tantos outros, vieram obscurecer, durante todo o último século, a clareza do espírito francês."

Assim se exprime M^me.^ Clémence Royer, em seu recente livro, *La constitution du monde*, publicado em 1900. É verdade que se trata aí da obra de uma senhora, e eu devo confessar que não creio na filosofia das mulheres. Mas a obra é de valor; e Abel Rey diz a propósito deste trabalho da operosa escritora, já notável pela tradução das obras de Darwin, que é preciso louvá-la por a ter empreendido e inclinar-se ante a sua coragem. "A tranquilidade com que esta mulher tenta uma explicação do universo, professando uma inabalável confiança na ciência, no seu método, e na certeza de seus resultados; seu desprezo pelos prejuízos tradicionais, como pelas tolices em moda, e pelos paradoxos de nossos literatos profissionais, devem impor neste momento uma admiração respeitosa."[62]

M^me.^ Clémence Royer sustenta que Kant não fez senão desenvolver o idealismo de Berkeley e o cepticismo de Hume; que o seu fim, como o deles, foi unicamente salvar Deus, cujo conceito, como causa primeira,

62 *Revue philosophique* de Ribot, julho de 1900.

se tornou não somente inútil, mas contraditório com a noção objetiva do mundo, tal como já era conhecido. Deslumbrada pelo ateísmo, cita depois a conhecida frase de Laplace, quando ao concluir a sua obra sobre o sistema do mundo, disse a propósito de Deus: Eu não tive necessidade desta hipótese. "Galileu, deslocando o centro do mundo", diz ela, "destruíra o ponto de vista antropocêntrico da escola socrática. Newton, formulando a lei da gravitação universal e a lei de igualdade entre a ação e a reação; Leibniz, demonstrando a perpetuidade da força viva, fizeram do mundo uma máquina suficiente para si mesma, e em que um deus não podia mais lançar senão a perturbação por sua ação pessoal."[63] "Para que esse Deus ficasse possível, para que sua existência fosse compatível com o mundo, era necessário reduzir o mundo ao estado de aparência fenomenal, de *natura naturata* sem realidade; fazê-lo o *sonho* de Deus em *Deus*, única realidade, única substância, única entidade, única *natura naturans*, dando-se a si mesmo o espetáculo de um mundo que não existe senão nele mesmo, como uma recreação de sua solidão, como um drama eterno, representado para ele, por ele, perante ele, por atores que não existem senão no seu pensamento. Era voltar a visão em Deus de Malebranche." A autora explica em seguida que foi exatamente por isto que o idealismo de Kant foi adotado com tanto entusiasmo e defendido com tanto fervor, não somente por todas as igrejas cuja ortodoxia ameaçada era forçada a fazer concessões, mas por todos os deístas que dos antigos dogmas não conservam mais que o conceito metafísico de um deus, causa primeira e providência do mundo. "Foi assim que as ideias de Kant se tornaram o fundamento de toda a nova teologia alemã, como a última fonte dos teólogos católicos para abalar nos espíritos, seduzidos pelas evidências da ciência, a certeza de suas bases racionais e matemáticas. Porque, suprimido o espaço, não há mais geometria, não há mais ciência da extensão, não há mais multiplicidade numérica; e suprimido o tempo, não há mais movimento, não há mais mecânica."

São deduções que a autora vai tirando a seu modo, com muita facilidade. Parece-lhe que a crítica de Kant suprime o espaço, suprime o tempo, negando por isto mesmo a certeza e evidência das relações mate-

---

63 *La constitution du monde*, préface.

máticas. Mostra-se com isto, de certo modo, apavorada; mas explica o fato, dizendo que são estes, em último recurso, os meios de que lançam mão os partidários do dogma, para justificar a sua fé: trabalham por abalar a fé na ciência. "Tratam de lançar a perturbação nos espíritos, contestando os fundamentos da certeza racional, em proveito daqueles que tentam ligar o homem, pelo cepticismo, ao *credo quia absurdum* da fé cega e dócil."[64] Tudo isto revela um conhecimento muito superficial da verdadeira significação da filosofia de Kant. Basta considerar que Mme. Clémence Royer chega a dizer que Kant nega a certeza, a evidência das relações matemáticas. E mais ainda: que assim faz cinicamente para salvar Deus que ela define nestes termos: – "é a soma das ignorâncias do homem.".. Que Mme. Clémence Royer dissesse isto por conta própria, compreende-se: é uma autora que faz ostentação de ser livre-pensadora e pensa de acordo com os que sustentam que a religião tem de ser suprimida um dia; é natural que se mostre escandalizada contra toda e qualquer ordem de ideias que lhe pareçam contrárias aos princípios que, no seu entender, excluem Deus e a religião. Mas que interprete debaixo de um ponto de vista tão estreito a filosofia de Kant, não se justifica. Todavia Mme. Clémence Royer tem razão quando identifica com o cepticismo a crítica de Kant, como igualmente o positivismo de Augusto Comte, combatendo em oposição, a ambos, a noção do incognoscível, o que quer dizer, combatendo o princípio da relatividade do conhecimento. Mas isto, para ser assim deduzido, precisava de ser estudado mais a fundo; nem tem o alcance imaginado por Mme. Clémence Royer. Esta combate Kant, mas unicamente para aderir ao materialismo. Entretanto nem sempre se mostra coerente consigo mesma em sua convicção materialista que passa por complicações bem estranhas no desenvolvimento sucessivo de suas ideias. É assim que o seu materialismo se confunde com o monismo, com o monismo de Haeckel e mesmo com o monismo de Noiré. O universo se compõe de átomos, e cada átomo é um *eu* vivo, consciente de sua existência e consciente das ações e reações espontâneas que exerce, tendo a sensação passiva mais ou menos intensa, limites variáveis que resultam para ele das posições de todos os seus vizi-

64 *Obr. cit.*, loc. cit.

nhos e dos movimentos que realiza defendendo contra eles a sua parte de espaço. Todo o elemento substancial do mundo é assim, ao mesmo tempo, espírito, força e matéria, isto é, sensibilidade passiva, vontade espontânea e atividade motora. "Como o disse tão felizmente Schopenhauer", afirma a autora, "o mundo não é senão *uma vontade de ser*. A vontade e a força são os dois atributos essenciais da atividade substancial."[65] O discípulo lógico de Kant já não lhe parece aqui aquele estranho sonhador do nada, em face do qual a existência humana se nos afigura como um medonho pesadelo. Seja, porém, como for, o universo se apresenta a Mme. Clémence Royer como "uma maravilhosa unidade, em que a complexidade dos resultados e a variedade dos efeitos são realizados por um pequeno número de causas constantes e de leis necessárias regendo uma só força, animando uma substância única, sempre idêntica a si mesma, incriada e indestrutível." (Loc. cit.) Como Haeckel a autora distingue na substância cósmica o éter e a massa; como Noiré distingue no átomo a força motora e a atividade psíquica. É uma só e mesma concepção. Entretanto Noiré e mesmo Haeckel julgam as suas ideias conciliáveis com a crítica de Kant, e são os primeiros a dar testemunho do valor incomparável do grande pensador de Koenigsberg. Mas Mme. Clémence Royer, não: irrita-se com o criticismo; dá ao sistema de Kant a qualificação de *impasse ontologique*; e diz dos alemães que ainda hoje sofrem a sua influência, que imbuídos do idealismo kantista, se esforçam por abalar os princípios da geometria de Euclides, por *sofismas capciosos;* que pretendem assim destruir as bases da ciência moderna; que todas estas novidades, fundadas sobre generalizações sofísticas da análise e sobre a confusão das leis do espaço objetivo com as leis da perspectiva, têm por fim lançar a perturbação nos espíritos; e que toda essa campanha empreendida e dirigida surdamente, mas com perseverança, para fazer crer na enfermidade radical do espírito humano, na impotência da razão para descobrir a verdade, na incognoscibilidade da essência das cousas, é uma tática nova da velha teocracia para se reapossar do mundo que lhe escapa, etc. Não significa isto, antes, que Mme. Clémence Royer está a falar de Kant sem conhecê-lo, ou pelo menos que absolutamente não conseguiu

---

65 *Obr. cit.*, introduction, XVI.

penetrar no verdadeiro espírito da filosofia crítica?... É o que não seria difícil mostrar. Mas não vem aqui a propósito analisar o trabalho de M$^{me.}$ Clémence Royer. É certo que o kantismo pode ser, e mesmo deve ser combatido; mas isto por motivos de outra ordem e debaixo de um ponto de vista inteiramente diverso e sem que se desconheça a sua alta significação filosófica. Isto em lugar próprio teremos de examinar.

Como M$^{me.}$ Clémence Royer, há ainda outros autores contemporâneos que se mostram prevenidos com o sistema de Kant. Outros exageram o espírito de sua doutrina e tiram de seus princípios as consequências mais estranhas. É assim, por exemplo, que Gaultier, estudando a obra de Nietzsche, explica a sua doutrina como uma espécie de crítica integral, ao lado da *Crítica da razão pura* de Kant, sendo tiradas as últimas consequências desta, e generalizados os seus princípios de conformidade com as aspirações naturais do espírito contemporâneo. Gaultier explica a verdade e a liberdade como ídolos do céu lógico. "As noções de verdade e de ciência se excluem", diz ele; e dissertando sobre a liberdade, repete este pensamento de Nietzsche: "Livre-arbítrio não quer dizer outra cousa senão o fato de não sentir novas cadeias"; e mais este: "Tudo o que é vivo é uma cousa que obedece." E desenvolvendo a sua crítica como uma tremenda máquina de destruição, é nestes termos que termina, fazendo a apoteose do sistema de Nietzsche: "À sombra dos ídolos Verdade, Liberdade, exaltam-se as ideias do bem e do mal e, entre elas, a concepção irônica da Justiça, que, aplicando a desiguais medidas idênticas, consagra com solenidade, sanciona e multiplica a desigualdade e a injustiça que são as condições da vida fenomenal."[66]

Gaultier, entretanto, reconhece que é exatamente o espírito da filosofia de Kant que domina o pensamento moderno, em França, como nos outros países. E ensinando que é para duvidar que Kant mesmo tenha pressentido todas as consequências de sua obra e a orientação nova que devia imprimir à filosofia, acrescenta que, como todas as grandes descobertas, esta forte concepção saiu do inconsciente, e o homem de gênio em que se manifestou não foi o que dela teve a melhor consciência. Depois, apreciando a influência do criticismo, particularmente na França, observa

66 Gaultier, *De Kant a Nietzsche*, pág. 170.

que ao lado de Renouvier é preciso não esquecer Pillon, fundador desta *Année philosophique* que foi e fica sendo ainda a fortaleza do criticismo. "O criticismo de Renouvier", diz Gaultier, "parece ter sido a manifestação mais importante do racionalismo dogmático de Kant, se bem que seja ao mesmo tempo a sua expressão mais heterodoxa pela rejeição de mundo numenal. Mas ao lado dos filósofos desta escola, muitos, inspirando-se na peripécia kantiana, julgaram possível conciliar estes dois instintos, que se excluem, crer e compreender. Entre estes filósofos, de que uns sacrificaram mais a crença, enquanto outros concederam uma parte mais considerável à crítica, é preciso agrupar, em torno de Renouvier e Pillon, e em seguimento a Tissot, que foi um praticante fervoroso da religião racional, nomes tais como o de Lachelier, que tentou conferir ao princípio da finalidade, forma lógica do conhecimento, uma realidade numenal; tais como os de Dauriac e Boutroux e os de numerosos filósofos, independentes, espiritualistas ou cristãos, que não escaparam à forte influência de Kant, pretendendo achar no arsenal de sua dialética armas para defender ideias queridas, e pretextos para terminar sempre, depois de aparências de emancipação, em alguma restauração de moral imperativa. Para todos estes a lei moral ficou sendo vestígio teológico, o campanário escolhido, em virtude de algum pacto secreto do instinto, como fim de todo o curso através das ideias. Sob esta última bandeira se colocam, em seguimento a Cousin, Jouffroy e o grupo eclético, Ravaisson, Secrétan, Janet, Franck, Caro, Jules Simon, e também Vacherot, se bem que pretenda tirar a moral da dependência da religião e da metafísica e apoiá-la somente sobre a psicologia. Os sistemas de todos estes filósofos supõem uma lei moral imperativa e a liberdade: dependem, por aí, das críticas precedentes, e dão testemunho desta regressão filosófica de que Kant, depois da *Crítica da razão pura*, deu o exemplo mais ilustre."[67]

Outros autores combatem fortemente o sistema de Kant e veem mesmo nas suas ideias o veneno da filosofia moderna. Mas todos reconhecem a sua poderosa influência sobre o espírito moderno. E considerando esta influência, considerando o entusiasmo com que se tem trabalhado

67 Gaultier, *Obr. cit.*, págs. 209 e 210.

pela renovação dessa doutrina, uma questão naturalmente se impõe e vem a ser: estará realmente o kantismo destinado a ser a filosofia do futuro? É o que cumpre examinar, submetendo o sistema a uma rigorosa análise. Para isto é, porém, necessário estudar o kantismo segundo os princípios mesmos de Kant, deixando de parte o desenvolvimento posterior e as variações por que vieram a passar suas ideias na doutrina dos sucessores, muitos dos quais radicalmente se afastam da doutrina do mestre.

* * *

Até aqui temos considerado Kant, por assim dizer, em face da História, isto é, temo-lo considerado examinando a influência que chegou a exercer sobre o pensamento moderno. Agora passamos a examinar, em sua essência, as soluções radicais por ele propostas. Foi um pouco extenso o estudo anterior; para não alongar em excesso este trabalho, cumpre reduzir o que se segue ao que é rigorosamente essencial.

§ 1º
O CARÁTER DE RELATIVIDADE NA FILOSOFIA DE KANT

Kant, como Augusto Comte, não se ocupa particularmente com o princípio da relatividade do conhecimento: não o analisa, não o deduz, nem demonstra; mas faz, sob o ponto de vista subjetivo, como Augusto Comte, sob o ponto de vista objetivo, a mais rigorosa aplicação deste princípio. Vai assim de Kant para Augusto Comte, quanto a este assunto, a mesma distinção que vai de Kant para Spencer, como já fiz sentir precedentemente (págs. 186 a 188). Quer dizer: Augusto Comte coloca o limite de nosso conhecimento no elemento objetivo, isto é, nas cousas; Kant coloca esse limite no elemento subjetivo, isto é, no espírito. O resultado geral da crítica de Kant pode, pois, se reduzir a isto: nós só podemos conhecer as cousas relativamente. E por este relativismo se deve entender: 1º) que não podemos absolutamente conhecer as cousas, isto é, qualquer objeto fora de nós, ou pelo menos que não podemos conhecer as cousas como elas são *em si* (de onde o caráter céptico); 2º) que só podemos conhecer o que se acha em nosso próprio espírito e portanto se alguma cousa podemos conhecer das cousas é unicamente o que por elas é transmitido ao nosso espírito, isto é, as nossas impressões,

que são impressões nossas, e por conseguinte existem não nas cousas, mas em nós mesmos (de onde o caráter idealista da doutrina de Kant).

As cousas como elas são em si, formam o que Kant chama o número ou os números *(noumena)*, sem se cogitar, por enquanto, da unidade ou pluralidade da substância numenal. Também esta cogitação é absolutamente inadmissível, uma vez que a *cousa em si* ou o número, sendo inacessível às nossas formas cognitivas, não pode ser objeto de nosso conhecimento. As impressões que recebemos das cousas constituem o que Kant chama *fenômenos*; e a estes unicamente se referem as formas da sensibilidade e as categorias da razão. A isto fica em absoluto restrito todo o nosso conhecimento.

Apreciando o caráter relativo da filosofia de Kant, Emile Boirac, em estudo conciso, mas de inexcedível precisão e clareza, se exprime nestes termos:

"A verdadeira doutrina da relatividade do conhecimento é aquela que coloca a relatividade no conhecimento mesmo e não no seu objeto, aquela que se poderia chamar o *relativismo subjetiv*o e que é extremamente vizinha do idealismo.

"Segundo Kant, que é o primeiro autor desta doutrina, nós não podemos conhecer as cousas *absolutamente*, isto é, tais como elas são *em si,* e isto por duas razões:

"1º) Antes de tudo, as cousas nos sendo exteriores, nós não podemos conhecê-las senão pelo intermédio das impressões que produzem em nós. Não apreendemos, pois, senão as aparências ou os fenômenos: para saber o que elas são em si, seria preciso que sua existência se confundisse com a nossa; que sua natureza toda inteira fosse a obra de nosso pensamento.

"2º) Poder-se-á, é verdade, supor que os fenômenos se assemelham às cousas, que são os seus equivalentes ou as suas imagens, em uma palavra, que as cousas nos aparecem tais como elas são em si. Mas esta conformidade dos fenômenos com as cousas não é somente impossível de verificar, porém mesmo impossível de conceber."[68]

---

68 Boirac*, Cours élementaire de philosophie*, 1897, liv. IV, cap. I.

Temos aí uma ideia precisa do fato; mas em termos gerais. Para estudar, porém, a cousa mais a fundo, é mister considerar os elementos mesmos da crítica, examinando em primeiro lugar a posição de Kant com relação às filosofias anteriores, depois os dados de que se serve, e por último o resultado geral a que chega ou pretende chegar quanto ao valor objetivo do nosso conhecimento.

§ 2º

POSIÇÃO DE KANT COM RELAÇÃO ÀS FILOSOFIAS ANTERIORES

Schopenhauer vê no filósofo de Koenigsberg três atitudes diferentes: ele confirma e enlarguece a filosofia de Locke; retifica e confisca em seu proveito a filosofia de Hume; enfim combate resolutamente e destrói a filosofia de Leibniz e Wolf.[69] É o mesmo pensamento reproduzido por Koeber, em forma talvez mais enérgica, nestes termos: "Kant está para os seus predecessores, de um lado, como quem enlarguece e retifica; de outro lado como quem combate e destrói. Os enlarguecimentos e retificações, por conseguinte, as confirmações parciais, se referem à teoria do conhecimento de Locke e Hume; a polêmica dirige-se contra toda a metafísica anterior, especialmente contra toda a metafísica (então dominante) de Leibniz e Wolf, e é a consequência necessária da teoria do conhecimento de Kant, pois esta última é já para ser compreendida como uma negação indireta da velha metafísica."[70]

Kuno Fischer estuda a questão de modo mais sistemático e é considerando o caso em face do mecanismo mesmo do espírito que ele procura determinar a significação da filosofia de Kant em relação com as outras filosofias. Eis o ponto de vista de Kant: – a metafísica deve ser uma ciência dos limites da razão humana. Logo por aí se vê que fica inteiramente de lado a metafísica no velho sentido da palavra, quer dizer: a metafísica dogmática. Esta não pode ser mantida e deve ser substituída pela crítica do conhecimento. Foi a ideia que levou o filósofo ao pensamento de sua obra fundamental: *Kritik der reinen Vernunft*. Esta crítica, destruindo a

69 *O Mundo como Vontade e como Representação*. Vol. II: "Crítica da Filosofia de Kant."

70 Koeber, *Die Philosophie Arthur Schopenhauers* – Erster Theil – Propedeutik – II – 6.

obra anterior, leva ao estabelecimento de uma nova metafísica como conhecimento positivo, pois a crítica só pode ser um momento transitório, uma preparação, um esforço para o conhecimento da verdade. Não pode ser, pois, a situação definitiva do espírito. Este só pode repousar na verdade mesma.

Kant, entretanto, limitando-se ao momento crítico, negou a possibilidade do estabelecimento de uma nova metafísica como "ciência positiva." Nisto seguiu os passos de Hume, que já antes fizera a mesma cousa. Sua crítica não destrói somente a metafísica dogmática, mas toda e qualquer espécie de dogmatismo, sendo assim estabelecida uma espécie de incompatibilidade absoluta entre o empirismo e o dogma. "Somente a matemática e a moral ficam intactas", diz Kuno Fischer. De maneira que, com relação à metafísica, a sua solução é a negação mais formal. Só é admitida a metafísica como crítica da razão, como determinação dos limites do conhecimento: o que já aqui torna evidente, não só pelo resultado negativo de sua crítica, como pela conformidade com as ideias de Hume, que Kant se prende diretamente ao cepticismo. Poder-se-ia dizer assim: Kant não estabeleceu um novo ponto de vista: apenas desenvolveu e aperfeiçoou o ponto de vista de Hume. E de fato: ou o criticismo é apenas o cepticismo, e então Kant não fez senão continuar a mesma obra de Hume; ou é alguma cousa mais, além do cepticismo, mas neste caso não começou em Kant, porque já existia em Hume e nos cépticos gregos.

Kuno Fischer, contudo, distingue radicalmente o ponto de vista de Kant da doutrina dos cépticos, e diz que Kant, partindo do cepticismo seguiu rumo diverso, "abriu, para si, caminho próprio, sem guia, nem modelo: *bahne sich seineneigenen Weg ohne Vorbild und Führer*." E dando assim extraordinárias proporções à originalidade de Kant, estabelece pela forma seguinte a distinção entre o criticismo e o dogmatismo por um lado, e entre o criticismo e o cepticismo por outro: "O ponto de vista dogmático está para as condições de um verdadeiro conhecimento pela razão humana como quem supõe; o cepticismo está para estas condições supostas como quem nega, e por aí se liga, em sua raiz, ao dogmatismo; o ponto de vista crítico mantém-se como quem busca e põe (pela primeira vez) a questão

da possibilidade de um verdadeiro conhecimento pela razão humana sob o fundamento de um exame radical da mesma."[71]

Estas distinções são muito sutis e em rigor, como as apresenta Kuno Fischer, não são verdadeiras. Eu creio que a cousa poderia ser retificada com muito fundamento. Há na indagação da verdade três momentos: o momento da afirmação, o momento da negação e o momento da dúvida. Este último se resolve em momento da busca ou da crítica.

Ora, tomando estas distinções para servir de base a uma classificação das doutrinas, temos:

Afirmação: dogmatismo.

Negação: sofística.

Dúvida, busca ou crítica: cepticismo.

O estudo do desenvolvimento sucessivo da filosofia na Grécia, a pátria do pensamento, justifica esta classificação. E aplicando este critério para fazer a classificação de Kant vê-se a toda a evidência que o seu sistema entra rigorosamente no cepticismo. Mais razoáveis nos parecem as ideias de Kuno Fischer quando considera Kant, por um lado, em relação com os racionalistas, por outro lado, em relação com os empíricos. "Como verdadeira faculdade cognitiva", diz ele, "vale nos racionalistas (metafísicos) o puro entendimento ou o claro e distinto pensamento; nos empíricos (sensualistas) vale pelo contrário unicamente a percepção sensível; há, pois, uma hipótese a ambos comum: que só existe uma verdadeira faculdade cognitiva, distinguindo-se assim a sensibilidade e o entendimento, não segundo a espécie, mas apenas segundo o grau de sua clareza."[72] Estabelecido, porém, este ponto de contato, fácil é mostrar que a separação é completa entre os dois sistemas.

Eis aqui a ideia dos metafísicos: as representações sensíveis são como tais obscuras e confusas; somente o entendimento as faz claras e distintas. Os empíricos, pelo contrário, pensam deste modo: são as impressões sensíveis que valem como as mais claras e distintas representações; os conceitos, pelo contrário, devem ser considerados como simples imagens em-

---

71 Kuno Fischer, *Geschichte der neuern philosophie*, vol. III, pág. 287.

72 *Obr. cit.*, pág. 288.

palidecidas das mesmas impressões sensíveis, imagens que são tanto mais confusas e obscuras, quanto são mais abstratas. Como se vê, a separação é radical. Absolutamente ineficaz parece toda e qualquer tentativa de conciliação. Kant, entretanto, resolve o conflito, negando a hipótese comum aos dois sistemas opostos. Isto é, dizendo que não há uma só, mas duas faculdades cognitivas. E isto se prova sem grande esforço. Basta considerar que há conhecimentos que são perfeitamente sensíveis ou intuitivos, e não obstante são perfeitamente claros e distintos: é um fato que contradiz a hipótese dos metafísicos. Além disto há representações que não são sensíveis e não obstante são obscuras e confusas: "Objetos sensíveis podem ser muito distintos, objetos intelectuais podem ser muito confusos." Por onde se vê que da sensibilidade como tal não é excluída, assim como ao entendimento como tal não pertence, por natureza, a clareza; esta se refere, pois, não às nossas forças representativas, mas somente ao modo lógico de nossas representações. Mas em todo o caso há representações intelectuais que não são de origem sensível. Como se explica isto? É que não há uma só, porém duas faculdades cognitivas. Estas duas faculdades são: 1º) a sensibilidade que fornece a matéria; 2º) o entendimento que fornece a forma do conhecimento.

É uma distinção que pode ser considerada como a tese que forma o ponto de partida das investigações de Kant, e é exatamente esta distinção que serve de base para a divisão fundamental da *Crítica da razão pura* que, pondo de parte a *Metodologia transcendental*, compreende: 1º) a *Estética transcendental* ou teoria da sensibilidade; 2º) a *Lógica transcendental* ou teoria do entendimento. Tal distinção constitui também, segundo Kuno Fischer, a feição particular pela qual a filosofia de Kant se destaca essencialmente de todas as filosofias anteriores. Esta última insinuação nos parece exagerada. A distinção entre a sensibilidade e o entendimento é de fato claramente acentuada por Kant. É assim que já a sua dissertação inaugural, publicada em 1770, vem com o título: – *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Esta distinção tem o seu fundamento no mecanismo mesmo do espírito; tem a sua razão de ser profunda, diz Dunan, e Kant deve ser aplaudido por a ter reconhecido; mas não se pode dizer que seja obra sua. Ela era já reconhecida anteriormente e em rigor nunca foi negada, embora a sensibilidade e o entendimento sejam por muitos

considerados como simples graus sucessivos de um só e mesmo processo evolutivo que vem desde as operações rudimentares da mais simples irritabilidade nervosa, até as mais altas manifestações da razão. Dunan encontra esta distinção já claramente acusada em Aristóteles, embora expressa sob forma diferente. Trata-se, pois, de um fato que é reconhecido por Kant, mas que anteriormente já fora reconhecido por outros e que, portanto, não pode ser considerado nem como obra exclusivamente sua, nem como fato próprio para caracterizar e distinguir em particular a sua doutrina. Em verdade o que distingue a obra de Kant é precisamente o espírito crítico, e este não é como veremos depois senão uma nova modalidade, e a mais importante do cepticismo.

§ 3º

DADOS DA CRÍTICA

A metafísica, como já vimos, não é entendida no velho sentido da palavra. Não se trata de uma concepção do mundo, de uma explicação racional da verdadeira significação das cousas tais como elas são em si: isto é impossível. A metafísica é apenas a filosofia crítica que se resolve em uma análise do mecanismo mesmo do espírito. Em outros termos: a metafísica se propõe unicamente a uma determinação dos limites do conhecimento; é, para empregar uma expressão mais precisa, apenas uma análise da experiência.

Ora, a experiência supõe necessariamente elementos anteriores à mesma experiência. A crítica se propõe, pois, à determinação destes elementos. É o motivo por que se emprega a expressão razão pura *(reinen Vernunft)*, de maneira que, quando se diz *crítica da razão pura,* significa isto, exatamente, que se trata de uma crítica da razão, sendo considerada esta em seus elementos ou princípios anteriores a toda a experiência. É também a significação da expressão *a priori* ou *transcendental.* É que se trata dos elementos puros da razão, isto é, de princípios que são, de fato, elementos constitutivos da experiência, mas que o homem possui independentemente de qualquer experiência e só por força de sua organização espiritual. Apreciando este ponto, Schopenhauer observa que Kant até aí se acha no mesmo ponto de vista dos seus predecessores, isto é, dos filósofos dogmáticos, e parte como eles dos dados seguintes: Art. 1º – A metafísica

é a ciência do que reside além de toda a experiência possível. Art. 2º – Para edificar uma ciência deste gênero, não se poderia partir de princípios bebidos, eles próprios, na experiência (*Prolegômenos*, § 1º); para exceder a experiência possível, é preciso recorrer ao que conhecemos anteriormente a toda a experiência, isto é, independentemente de toda a experiência. Art. 3º – Encontra-se efetivamente na nossa razão um certo número de princípios que satisfazem a esta condição: estes princípios são designados sob o nome de ideias da razão pura.

É aí que começa a cisão, observa Schopenhauer. Os filósofos anteriores dizem: "Estes princípios ou ideias da razão pura são expressões da possibilidade absoluta das cousas; verdades eternas, fontes da ontologia; e dominam a ordem do mundo, como o *fatum* dominava os deuses antigos." Kant diz: "São simples formas de nosso entendimento, leis que regem não as cousas, mas a concepção que temos das cousas; por conseguinte não temos o direito de estendê-las, como se pretendia fazer, além da experiência possível. É, pois, justamente a prioridade das formas do conhecimento que nos impede para sempre o conhecimento do ser em si das cousas, pois que este conhecimento, isto é, o conhecimento do ser em si das cousas não se pode apoiar senão sobre formas de origem subjetiva. Isto quer dizer que estamos encerrados em um mundo de puros fenômenos e que deste modo, longe de conhecer *a priori* o que as cousas possam ser em si, somos, pelo contrário, incapazes de o saber, mesmo *a posteriori*. Por conseguinte a metafísica é impossível e deve ser substituída pela *Crítica da razão pura*."

É bom acentuar que estas palavras, aí reproduzidas como se houvessem sido escritas por Kant, não são de Kant, mas do próprio Schopenhauer. O filósofo reproduz a seu modo o pensamento do autor da *Crítica da razão pura.* A exposição é fiel, porque o pensamento de Kant vem a ser este mesmo; mas não deixa de haver uma certa pontinha de veneno, porque é visível o propósito de dar um certo relevo a esta negação do conhecimento das cousas como elas são em si, acentuando que não podemos sair do mundo de *puros fenômenos*, em que estamos encerrados. É já a ideia do mundo como representação, do mundo como simples aparência. E não há, por vezes, somente exageração, há mesmo falsa interpretação, abusando o autor de *O Mundo como Vontade e como Representação* de certas premissas do crítico da *Razão pura,* para tirar consequências que ele abso-

lutamente não podia prever e mesmo em absoluto condena. Schopenhauer não vacilou em firmar sobre Kant as proposições que se seguem: "Kant demonstrou por processos científicos e refletidos, expôs de modo rigorosamente racional que o mundo não é, em todo o seu ser, senão ilusão: tal é a base, tal é a alma, tal é o mérito capital de toda a sua filosofia. Para constituir esta filosofia despendeu ele tesouros de reflexão e sagacidade; foi-lhe preciso desmontar, depois examinar peça a peça todo o mecanismo desta faculdade de conhecer, em virtude da qual se representa esta comédia fantástica que se chama o mundo exterior."[73]

Realmente é muito. Kant é céptico. Sua crítica, inspirada no cepticismo, envolve consequências que são em verdade comprometedoras. E o caráter de subjetividade e idealidade que dá às noções do espaço, do tempo, e mesmo à noção da causalidade, autoriza a negar a existência do mundo exterior, ou pelo menos, a considerar como impossível qualquer conhecimento a respeito do mesmo mundo exterior, como ele é em si. Daí resultam consequências da maior gravidade; e Kant tinha disto perfeita consciência e sabia que, adotado este ponto de vista, a intuição que se forma da natureza é perfeitamente contrária ao *senso comum*, isto é, contrária ao modo comum e natural pelo qual se compreende a natureza; tanto assim que ele próprio explicava a sua ação em metafísica com a de Copérnico em astronomia; o que quer dizer o seguinte: que do mesmo modo que Copérnico explicou que o movimento dos astros, tal como nos parece que se faz, durante cada período de 24 horas, em torno da Terra, é todo aparente e ilusório, porque em realidade o que se move é a Terra; assim também ele Kant com a sua crítica do conhecimento demonstra que é igualmente aparente e ilusória a ideia que formamos das cousas, quando supomos que se acham dentro do espaço, porque dentro do espaço nada está, uma vez que o espaço é apenas uma forma da nossa sensibilidade, forma de natureza subjetiva e puramente ideal. Isto, como se sabe, levou Schopenhauer a deduzir o seguinte: que em vez de estar a nossa cabeça dentro do espaço, pelo contrário o espaço é que está dentro de nossa cabeça. A dedução é legítima, e a doutrina de Kant, efetivamente, leva a estas

73 Schopenhauer – *O Mundo como Vontade e como Representação*, vol. II – "Crítica da filosofia de Kant."

consequências. Mas Schopenhauer agrava a situação, dando à sua exposição uma certa feição paradoxal e mesmo escandalosa. Poder-se-ia dizer: dá com ostentação e fulgor a nota do escândalo. Kant mesmo seria incapaz de qualificar o mundo exterior como comédia fantástica. Não empregaria expressões como esta: – o mundo é minha representação; ou como esta outra: – o mundo é minha vontade. Não diria como Schopenhauer: – o mundo é um produto do cérebro; ou como Schultze: – a consciência faz o mundo. São frases de efeito, destinadas a impressionar, exatamente pela estranheza da ideia que encerram, contrária ao senso comum. Kant não emprega destas frases. Seu estilo é simples, preciso, categórico, poderemos dizer, para empregar uma palavra dele próprio. "Sobriedade luminosa", diz o próprio Schopenhauer, "tal é exatamente o caráter deste estilo." É complicado, obscuro, cheio, não raro, de estranha nebulosidade, mas isto porque realmente se trata de ideias que são extremamente difíceis, e o filósofo não tem ainda o seu conceito definitivamente formado, entra em conjecturas, formula problemas, está enfim no seu papel de crítico; faz a demolição das soluções que lhe parecem contrárias à observação e à verdade; e está principalmente no seu papel de céptico: duvida de outras soluções, relativas umas, e negativas outras, que propõe. Mas verdadeiro e sincero, não tem outro ideal, a não ser a verdade. Por isto, compreendendo as dificuldades do assunto, se alonga por vezes em distinções sutis; emprega ainda palavras e fórmulas da filosofia escolástica; na falta de uma tecnologia mais precisa, fala, por exemplo, da "unidade transcendental sintética da apercepção", ou da "unidade da síntese", quando bastaria dizer simplesmente "unificação", diz Schopenhauer. Isto dá lugar, da parte do mesmo Schopenhauer, a esta grave censura: um escritor inteiramente senhor de seu pensamento abstém-se de voltar incessantemente a explicações já dadas, como faz Kant a propósito, por exemplo, do entendimento, das categorias, da experiência e de muitas outras ideias importantes; abstém-se, sobretudo, de se repetir à saciedade, deixando, entretanto, depois de cada exposição de uma ideia que volta pela centésima vez, os mesmos pontos obscuros."[74]

---

74 *Critique de la philosophie de Kant.*

Isto prova, pelo contrário, a sinceridade de Kant, que, fazendo tais distinções e voltando repetidamente sobre as mesmas ideias, insiste por explicar, por esclarecer, uma vez que se trata de assuntos tão estranhos, com relação aos quais o próprio Schopenhauer, embora tenha dado de fato uma expressão mais precisa ao pensamento de Kant, todavia, por sua vez, não apresentou soluções aceitáveis, e insiste por tirar das premissas estabelecidas deduções que levam em verdade a consequências paradoxais. Isto mesmo teve a sua utilidade, pois serve a argumentação como uma demonstração por absurdo da improcedência destas mesmas premissas, salientando-se por esta forma o lado fraco da doutrina. Mas é preciso que esta crítica seja feita sem que se deixe de fazer justiça aos intuitos superiores e à elevação moral do ponto de vista científico de Kant.

Há um fato importante que dá bem a medida desta preocupação, que se nota em Schopenhauer, de exagerar na crítica de Kant exatamente os pontos que parecem mais próprios para autorizar a dedução de consequências estranhas e mesmo paradoxais. Havia na primeira edição da *Crítica da razão pura* uma passagem que dizia assim: "Se eu faço abstração do sujeito pensante, todo o mundo dos corpos desaparece, pois que todo ele nada mais é do que o fenômeno desta facilidade subjetiva que se chama sensibilidade, um dos modos de representação do sujeito que conhece." Esta passagem leva realmente à negação do mundo exterior. Corresponde precisamente a esta outra fórmula a que Schopenhauer liga grande importância: – nada de objeto sem sujeito. Mas se assim é, todo o mundo exterior desaparece como sombra. O objeto se explica em função do sujeito. Não há objeto, porque o que se chama objeto é apenas uma modalidade exterior do sujeito mesmo. É o idealismo absoluto concentrado na fórmula: *esse est percipi*; é o idealismo de Berkeley que Kant aliás condenava, e Kant compreendeu isto, tanto assim que nas edições posteriores de sua obra suprimiu esta passagem. Isto demonstra que o filósofo lutava com sérias dificuldades. Tinha uma ideia, mas esta ideia não era suficientemente clara em seu pensamento. Por isto vacilava, avançava certas proposições, depois recuava. É o estado da dúvida. Mas, cauteloso e sincero, duas cousas o continham no desvario da crítica: o amor da verdade e a preocupação da ordem moral. Por isto, vendo que aquela subordinação do objeto ao sujeito leva à negação absoluta, porque, suprimido o objeto, o sujeito tam-

bém por sua vez desaparece; vendo que a sua doutrina poderia levar a estas consequências exageradas e estranhas, recuou, e fez nas edições posteriores da *Crítica* a necessária retificação. E se bem que com isto não conseguisse escapar ao cepticismo, em todo o caso ficam patentes a sua boa-fé e a sua sinceridade, esse cuidado em retificar, esta vacilação mesma, a incerteza em que labora e o esforço por se explicar, produtos da dúvida que o tortura, são o mais eloquente testemunho em favor da elevação de seus intuitos.

Mas Schopenhauer não: liga-se ao lado romanesco, aventuroso da doutrina. Mais poeta do que filósofo, prepara não uma solução do problema da natureza, mas um poema cósmico, e poema de natureza ideal, meramente fantástico. Tudo isto que vemos fora de nós, a força através do espaço e do tempo, o sol com seu cortejo de astros, a Via Láctea com seus sistemas de mundos, tudo isto é aparente e ilusório, é apenas uma aparência, uma evolução das forças mesmas do espírito, uma fantasmagoria perpétua, *uma comédia fantástica*.

Ora, a todas estas deduções de certo modo dava a algum direito a passagem acima citada de Kant. Por isto pensa Schopenhauer que a única edição verdadeira da *Crítica da razão pura* é a primeira, sendo que nas edições posteriores o texto foi "desnaturado e corrompido." Schopenhauer, a este propósito, faz uma carta a Rosenkranz examinando em detalhe a questão e expondo as suas conjecturas sobre as razões e as fraquezas que poderiam ter levado Kant a alterar assim a sua obra imortal; e acredita ter prestado um grande serviço à filosofia, por haver conseguido, por este meio, que a *Crítica da razão pura* fosse restabelecida em sua forma primitiva. "Ninguém", diz ele, "imagine conhecer a *Crítica da razão pura*, nem ter uma ideia clara da doutrina de Kant, se somente leu a *Crítica* pela segunda edição ou alguma das edições posteriores: isto é impossível, porque quem assim fez leu somente um texto truncado, corrompido e, em certo sentido, apócrifo." (*Obr. cit.*)

Esta observação é injusta. Sem dúvida é necessário conhecer as modificações que Kant se viu forçado a fazer em sua obra, para melhor interpretar seu pensamento. Isto é tanto mais valioso quanto é certo que por estas modificações mesmas se verifica que seu espírito vacilava na mais dura incerteza; e ora avançava proposições que implicavam a fé na realidade exterior, ora se punha com relação a esta na mais radical oposição, cain-

do de todo no ponto de vista de Berkeley que ele aliás condenava formalmente. Compreende-se tudo isto. É que o filósofo obedecia à influência da crítica demolidora que foi a nota característica da literatura revolucionária do século XVIII e mesmo se constituiu o seu mais notável representante, transportando-a da ordem social e política para a ordem metafísica, e submetendo a exame o mecanismo mesmo da razão. Mas, incerto nos princípios, vacilante nas deduções, considerava sobretudo as consequências práticas. Por isto media escrupulosamente o valor das proposições, pesava o pensamento. Vêm daí as alterações por que teve de passar a primeira edição da *Crítica da razão pura*. Seria, porém, uma grave injustiça ver nestas alterações uma falsificação ou corrupção das ideias, como fez Schopenhauer que chegou ao ponto de afirmar, como vimos, que devem ser consideradas como apócrifas todas as edições da *Crítica da razão pura* em que aparece qualquer alteração no texto primitivo.

A ser mantido o texto acima citado, o idealismo de Kant, em rigor, se confundiria com o idealismo de Berkeley. Isto mesmo compreendeu Kant e tal foi precisamente a razão por que o texto foi suprimido, sendo de notar que o filósofo insistia em fazer sentir que o seu idealismo nada tinha de comum com o idealismo ordinário. Este pretende só pelas forças da razão elevar-se ao conhecimento das cousas como elas são em si; Kant limita, como se sabe, todo o nosso conhecimento ao fenômeno, isto é, às impressões do nosso próprio espírito.

Eis aqui em que termos o próprio Kant acentua esta distinção:

"A tese de todos os verdadeiros idealistas desde a escola de Elea até o bispo Berkeley, está contida na fórmula seguinte: todo o conhecimento adquirido pelos sentidos e pela experiência é puramente aparente, e a verdade não existe senão nas ideias fornecidas pelo entendimento puro e pela razão.

"O princípio que rege e determina todo o meu idealismo é ao contrário: todo o conhecimento das cousas, proveniente do entendimento puro ou da razão pura, não é senão simples aparência, e a verdade não se acha senão na experiência." *(Prolegômenos.)*

O mais puro empírico não se poderá exprimir com mais clareza, diz Lange. É a razão por que Schultze qualifica o idealismo de Kant, que este tão cautelosamente distinguia com a denominação pomposa de ide-

alismo transcendental, simplesmente como empirismo crítico. Mas neste caso, pergunta ainda Lange, como poderemos conciliar este idealismo, ou mais precisamente, este empirismo, com a estranha asserção tão apregoada por Kant de que "os objetos se regulam segundo os nossos conceitos"?

A cousa deve ser entendida em termos. Lange observa que absolutamente não se poderia cogitar aqui das ideias formadas por um indivíduo que se entrega à especulação. Em certo sentido é verdade que um hegeliano ou um aristotélico encarnado acha também que os objetos se regulam conforme as suas ideias. Ele vive no mundo de suas quimeras, e em consequência tudo sabe aí coordenar. Deste modo quando um objeto se tornou para ele objeto, já foi modelado pelas suas ideias. Mas compreende-se que nem todos os objetos se sujeitam a tal exigência. Lange cita a este propósito o exemplo de Cremonini que evitava cuidadosamente olhar em um telescópio com medo de aí descobrir os satélites de Júpiter rebeldes à sua teoria. Kant, entretanto, sustenta a invariabilidade do princípio: os objetos se regulam segundo as nossas ideias. E neste sentido adota o princípio de Protágoras: o homem é a medida de todas as cousas. Como se deve compreender isto? É que o princípio se deve entender em outro sentido. Significa que todo o conhecimento resulta efetivamente da experiência, isto é, vem pelos sentidos: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Mas há também em todo o conhecimento um elemento necessário que se acha em nós mesmos. A experiência, isto é, a sensibilidade fornece a matéria, o entendimento fornece a forma do conhecimento. Assim bem razão teve Leibniz para acrescentar à fórmula aristotélica, aceita por Locke, mais esta cláusula: *nisi intellectus*. E o elemento que vem de nós na formação do conhecimento, a ideia que modela, está precisamente nos dados mais gerais da experiência, no elemento mais invariável e mais completamente inacessível ao capricho do indivíduo. O enigma resolve, diz Lange, por uma análise da experiência. Tal foi precisamente a análise a que se propôs Kant, que reconhece e distingue, além da matéria fornecida pela sensibilidade através das representações fundamentais do espaço e do tempo, também a forma do conhecimento.

A crítica se resolve, pois, ao que se vê, em uma análise da experiência.

Ora, a experiência é a fonte do conhecimento. Por conseguinte analisar essa fonte é, na mais rigorosa acepção da palavra, fazer a justificação do conhecimento, sendo este estudado em seus elementos fundamentais, ou mais precisamente, em sua fonte geradora. Kant, de fato, fez esta justificação. Quer dizer: por sua crítica o conhecimento é justificado; mas isto, fique entendido, somente em parte, porque é excluído e em absoluto condenado todo o conhecimento que for além de certos e determinados limites. É o ponto de vista da relatividade.

O que vem a ser o conhecimento? Sabe-se: é a representação da ordem das cousas, a imagem no nosso espírito do que se passa na realidade, o objeto representado no sujeito, em uma palavra: o conhecimento é a consciência dos fatos. Aí temos uma definição geral e em rigor verdadeira. É a cousa determinada em sua significação mais precisa. Mas no sentido de Kant é preciso partir de elementos anteriores e dar, por assim dizer, uma definição orgânica; é preciso partir do juízo que é o elemento gerador do conhecimento. "Todo o conhecimento", diz Schultze, "consiste em um juízo sobre fatos." Ora, os fatos, no ponto de vista de Kant, são representações do nosso espírito. O juízo liga as representações, refletindo a relação que se estabelece entre elas, isto é, afirmando ou negando uma na outra; e o conhecimento liga os juízos, dando a explicação da sucessão dos fatos.

A representação ou fato de que afirma ou nega alguma cousa é o sujeito; aquilo que se afirma ou nega do sujeito, é o atributo do juízo. Podem suceder duas cousas: ou o atributo está já de natureza encerrada no sujeito ou não. No primeiro caso o juízo é analítico; no segundo, sintético. Quer dizer: quando se liga a um conceito, outro conceito já está nele encerrado, temos um juízo analítico; se o conceito, porém, que serve de atributo não está no sujeito e pelo contrário lhe é acrescentado, neste caso temos um juízo sintético. Exemplo: o corpo é extenso. Este juízo é analítico porque a ideia do corpo já encerra necessariamente a ideia de extensão. Se eu digo, porém: – o corpo é pesado –, já não acontece assim. A ideia do corpo não encerra necessariamente a ideia do peso. Um conceito é aqui acrescentado a outro conceito. Trata-se, pois, de um juízo sintético.

Os juízos analíticos podem esclarecer, mas não aumentam o nosso conhecimento. Trata-se unicamente da decomposição de uma ideia

em seus elementos (análise, de onde a denominação de juízos analíticos). Isto, pondo em relevo certos atributos, aviva as ideias; mas não faz adquirir conhecimento novo. Para que aumente o conhecimento é preciso que apareçam juízos sintéticos. Nestes, a uma ideia liga-se outra ideia que não estava nela compreendida (há composição, síntese, de onde a denominação de juízos sintéticos).

Aqui vem a propósito outra distinção importante: é a distinção feita por Kant entre o juízo *a priori* e o juízo *a posteriori*. O primeiro é anterior à experiência e é a condição desta; o segundo resulta da experiência, cumprindo não esquecer que há juízos *a priori* que parecem devidos à experiência, mas isto porque ligam conceitos derivados da experiência; neste caso os conceitos é que são empíricos, não o juízo propriamente dito.

"Todos os juízos analíticos verdadeiros são válidos *a priori*" – diz Lange, explicando este ponto. Isto porque, uma vez que o atributo já se acha encerrado no sujeito para fazer sair uma ideia da outra, não há necessidade de recorrer à experiência. O espírito o pode fazer por sua atividade própria. Mas quando um conceito é acrescentado a outro, pode-se admitir que essa operação possa ser realizada sem o concurso da experiência? Em outros termos: há juízos sintéticos *a priori*?

Lange dá a esta questão grande importância e faz dela dependente a possibilidade da metafísica. Veja-se o capítulo da *História do materialismo* sobre Kant e o materialismo. Vem aí um longo debate, defendendo Lange contra os empíricos a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*. A questão, de fato, parece decisiva. Isto se compreende; só os juízos sintéticos aumentam nosso conhecimento; ora, se todos os juízos sintéticos derivam da experiência, daí resulta que só a experiência aumenta nosso conhecimento. Por conseguinte todo o conhecimento é empírico e neste caso não há refutação possível para o empirismo. Contra isto se opõe Lange defendendo a possibilidade e a legitimidade dos juízos sintéticos *a priori*.

Seu principal argumento se reduz a isto: todo o juízo empírico pode ser reformado, porque é sempre possível que uma experiência nova venha desfazer experiências anteriores. Ora, nós temos juízos necessários que, estamos certos, nenhuma experiência poderá alterar; exemplo: os juízos matemáticos. Em tempo algum se poderá pôr em dúvida qualquer destes princípios: a linha reta é o mais curto caminho entre dois pon-

tos; o todo é maior do que a parte; duas retas não se poderão encontrar em mais de um ponto, etc. Todos estes princípios são necessários, nem poderão ser destruídos por nenhuma experiência; são, pois, anteriores a toda a experiência, isto é, são juízos *a priori*. Ao mesmo tempo são juízos que ligam ideias distintas, que aumentam o nosso conhecimento, em uma palavra, são juízos sintéticos. Por conseguinte há juízos sintéticos *a priori*.

A questão, como se vê, encerra dois pontos: o primeiro, referente à prioridade; o segundo, referente ao caráter sintético dos juízos matemáticos. Todo o debate se agita, pois, exclusivamente no domínio matemático. Também a matemática é, no dizer de Lange, um aliado formidável pelo lado de Kant.

*A apriori*dade dos juízos matemáticos é combatida fortemente por Stuart Mill, sob a inspiração de Hume.

Também se opõe a esta ideia o astrônomo Herschel. O caráter sintético dos mesmos juízos é contestado por Zymmermann, em uma memória notável (*Kants mathematische Vorurtheil*, 1871). Contra ambos se opõe Lange defendendo a tese de Kant. Eis aqui, quanto ao primeiro ponto, a que se reduz, segundo Lange, a doutrina dos empíricos: "Uma necessidade rigorosa não domina na matemática senão enquanto é fundada sobre definições e sobre conclusões tiradas de definições. O que se chama axioma compõe-se em grande parte de definições e a isto se reduz. O resto, particularmente as proposições fundamentais da geometria de Euclides, que duas retas não podem circunscrever um espaço, e que duas paralelas prolongadas ao infinito jamais se poderão encontrar, estes axiomas não são senão generalizações derivadas da experiência, resultados de uma indução. Não têm a necessidade rigorosa própria das definições, ou, para falar como Kant, própria dos juízos analíticos. Sua necessidade em nossa consciência é apenas de significação subjetiva e se deve explicar psicologicamente." Sabe-se que Stuart Mill explica essa necessidade como um resultado da associação das ideias. Isto significa que os axiomas matemáticos se fundam no mesmo princípio de que se originam não raro muitos erros, o que, entretanto, não quer dizer que se deva acreditar que um dia possam ser desmentidos pela experiência. Não; os axiomas matemáticos são certos, são mesmo necessários; mas a esta certeza e necessidade não se deve atribuir

outra fonte, a não ser a dos nossos conhecimentos empíricos em geral, os quais nos aparecem, segundo a força da indução que os produz, como verossímeis, certos ou absolutamente necessários.

Além disto, no sentido desta teoria, os juízos matemáticos, quando aplicados aos objetos da experiência, são sempre de valor hipotético. Isto porque "em parte alguma a natureza nos oferece as formas puras da geometria, e jamais uma fórmula algébrica representará com exatidão absoluta a medida de uma grandeza ou de uma força."

A isto responde Mill pela forma seguinte com fundamento em Whewhell:

A) Em primeiro lugar aparece uma dificuldade da maior evidência no que diz respeito imediatamente aos axiomas da geometria. Nossa convicção de que duas linhas retas, prolongadas ao infinito, não podem circunscrever um espaço, resulta, segundo Mill, da experiência e se forma por indução; entretanto é certo que não podemos fazer, a este respeito, nenhuma experiência no sentido vulgar da palavra, observa Lange. Aqui Mill confessa que a intuição interior substitui na imaginação a intuição exterior; entretanto acredita que a demonstração é de natureza indutiva. A imaginação poderia, segundo ele, substituir a intuição exterior, por esta razão, porque sabemos que os quadros de nossa imaginação se comportam absolutamente como as cousas reais. Mas de onde sabemos isto? Neste caso, conclui Lange, não sabemos desta concordância senão o que tem relação com espaços limitados!

B) Em segundo lugar é de grande importância observar que a suposição do valor simplesmente hipotético da matemática não se demonstra de modo suficiente. Lange acentua que já Whewhell observa que as hipóteses das ciências físicas nunca são necessárias; que são mais ou menos verossímeis, mas sempre podem ser substituídas por outras. As teses matemáticas, ao contrário, são sempre necessárias, nem podem em caso algum ser consideradas como hipotéticas.

Nem pode contra isto prevalecer a reflexão, – em aparência vitoriosa –, feita por Mill, de que as hipóteses necessárias são sempre hipóteses. Trata-se na espécie de um dos casos do fenômeno que Mill qualifica ou define como uma associação inseparável de ideias, fato que, embora dê lugar a um princípio, a uma *hipótese* necessária, todavia é sempre de natu-

reza empírica. Isto reduziria a questão, no sentir de Lange, a uma estéril logomaquia, porque se se admite uma hipótese que é diferente de todas as hipóteses, a questão vem a dar na mesma, e assim não tem grande alcance afirmar que é pela experiência que se prova a proposição de que duas linhas retas não podem circunscrever um espaço, isto é, que se trata aí de uma indução resultante da experiência unida às intuições da imaginação. Isto no sentir de Lange não tem grande importância.[75]

"Contar como experiência uma intuição da imaginação", diz ele, "é cousa que poderia, quando muito, provocar uma questão de palavras; dizer que a apercepção da verdade da proposição é adquirida pela intuição sensível e nasce, de alguma sorte, indutivamente, não é do estilo de Kant, mas, de fato, não contraria suas ideias. A única diferença é que Kant começa exatamente no ponto em que Mill termina. Para Mill a cousa está completamente explicada; para Kant é aí que o verdadeiro problema começa. E este problema é assim concebido: como a experiência é em geral possível? Todavia não se trata ainda aqui da solução deste problema, mas somente da prova de que existe, de que há ainda aqui uma questão que o empirismo não pode resolver. Neste fim é preciso provar que a consciência da necessidade, da estrita generalidade da proposição existe, e que esta consciência da experiência não resulta da experiência, se bem que não se desenvolva senão com a experiência e por ocasião da experiência."[76]

Kant resolve por esta forma: como sabemos que duas linhas retas não podem circunscrever um espaço, e como sabemos que as linhas retas ideais se comportam absolutamente como as linhas reais? "É que nós mesmos estabelecemos este acordo, não sem dúvida por um ato de capricho individual, mas em virtude da essência de nosso espírito mesmo que, para todas as ideias, deve-se pôr em relação com a impressão do exterior. A intuição do espaço, com as propriedades que lhe pertencem necessariamente, é um produto de nosso espírito no ato da experiência; e é esta a

75 Esta discussão por parte de Lange é feita a propósito da divergência que se nota entre Stuart Mill e Whewhell com relação à aprioridade e necessidade dos juízos matemáticos.

76 Lange – *História do materialismo*, vol. II, 1ª parte, cap. I.

razão por que pertence por igual e necessariamente a toda a experiência possível, como a toda a intuição da imaginação." (Loc. cit.)

Quanto ao segundo ponto da questão, isto é, quanto ao chamado prejuízo matemático de Kant, de que trata Zimmermann, é inútil reproduzir a argumentação deste. Veja-se a obra mesma de Lange. Fala-se de prejuízo matemático de Kant. Melhor seria dizer prejuízo matemático de Leibniz, insinua Lange, pois é precisamente a Leibniz que pertence esta opinião: que de proposições muito simples pode sair, por via puramente analítica, toda uma ciência cheia de resultados particulares e imprevistos! É o que se deve explicar como um resultado da dedução rigorosa de Euclides. A tal ponto se abusa do silogismo que, por fim, de todo se chega a esquecer o fator sintético em geometria. É acreditar na possibilidade de uma ciência que seja capaz de desenvolver todas as suas noções, deduzindo-as dos elementos mais simples, unicamente por via contraditória. "Foi deste erro", diz Lange, "que nasceu o prejuízo de que a *magia* da lógica formal, por si só, basta para tirar do nada uma criação igual. Trata-se, com efeito, de um ponto de vista que admite o *a priori*, mas que tudo quer alcançar por via analítica; trata-se, estritamente falando, de fazer desaparecer os axiomas mesmos ou de resolvê-los em juízos idênticos."

Concluindo esta análise, Lange explica que toda a divergência dos empíricos se explica por este único fato – que a experiência não é uma porta aberta por onde os objetos exteriores, tais como são, se possam introduzir em nós, porém um processo, graças ao qual *se produz em nós a aparição das cousas*. "Pretender que, neste processo, todas as propriedades destas 'cousas' vêm do exterior", diz ele, "e que o homem que as recebe, de si, nada deve a elas acrescentar, é contradizer toda a analogia da natureza na produção de qualquer cousa nova pelo concurso de duas outras." (*Obr. cit.*, loc. cit.) A objeção é valiosa, porque não se pode compreender a experiência só por ação das cousas externas; é necessário que ao elemento exterior que vem do objeto se reúna a força, a capacidade mesma do espírito. O fato não se compreende senão pela combinação dos dois elementos. E assim forçoso é reconhecer que os empíricos se excedem quando se mostram inclinados a explicar tudo, só por ação do elemento exterior. Mas também Lange exagera quando fala em cousas que se produzem em nós, como dando a entender que não existem senão no nosso espírito. Os primeiros

sacrificam o elemento subjetivo; mas ele termina por sacrificar, por sua vez, o elemento objetivo. Todavia a cousa se explica pelo seu lado, porque falando de produção das cousas em nós, em verdade o que se considera são não as cousas em si mesmas, mas a representação que delas se produz em nosso espírito, resultando esta representação de dois elementos, um externo, proveniente das cousas, e outro interno, subjetivo. Este último encontra o seu fundamento na organização mesma do espírito. Explicando-se a este respeito e se esforçando por dar a verdadeira interpretação do pensamento de Kant, eis aqui como o próprio Lange se exprime: "Por mais que a *Crítica da razão pura* exceda a imagem do concurso de duas cousas para a formação de uma terceira, que é sua resultante, é indubitável que esta imagem pode servir para nos orientar na questão da experiência. *Nossas* cousas *(por nossas cousas devemos entender as cousas de nossa representação)* diferem das cousas consideradas em si mesmas: é o que se pode mostrar pela dessemelhança que há entre um tom e as vibrações externas que o produzem *(exemplo: as vibrações de uma corda)*. A análise reconhece em seguida nestas vibrações mesmas outros fenômenos; isto é verdade, e por fim faz entrar a *cousa em si* na esfera inacessível de um simples objeto do pensamento; mas muito bem se pode compreender o direito da crítica e o sentido de seus primeiros passos preparatórios, notando a diferença entre o tom e a causa exterior que o produziu. O que faz em nós, sob o ponto de vista fisiológico ou psicológico, que as vibrações da corda se tornem um tom, é o *a priori* neste fenômeno." (Loc. cit.)

Lange explica em seguida que se nós não tivéssemos outros sentidos além do ouvido, toda a experiência se comporia de tons. Poder-se-ia também neste caso dizer que todo o nosso conhecimento provinha da experiência; apenas ficaria reduzido o processo empírico, isto é, o processo da formação do conhecimento, pois só poderíamos conhecer pelo sentido do ouvido; mas com isto não mudaria de significação a experiência. Todos os fenômenos seriam sonoros, com o que não deixariam de ser empíricos. "Não se deve, pois, esquecer", conclui Lange, "que o nascimento da experiência difere totalmente de uma conclusão resultante da experiência. O fato de que só podemos aprender por meio da experiência, depende seguramente de nossa organização espiritual; e esta organização espiritual existe anteriormente à experiência. Esta organização nos leva a distinguir

caracteres particulares nas cousas e a conceber sucessivamente o que é fundido inseparavelmente e simultaneamente na natureza, depois a fixar esta concepção em juízos tendo sujeito e atributo. Tudo isto não somente precede à experiência, mas é mesmo a sua condição. Ora, o fim da *Crítica da razão pura* não é outro senão a busca, no pensamento e na sensibilidade, destas primeiras condições de toda a experiência." (Loc. cit.) E concluindo por esta forma, Lange ainda acrescenta que Kant mostrou, particularmente pelo exemplo da matemática, que nosso pensamento está realmente em posse de certas noções *a priori* de que mesmo o senso comum jamais é privado; e que foi partindo daí que chegou a provar o seguinte: que não somente na matemática, mas ainda em cada ato do conhecimento, se encontra em geral o concurso de elementos *a priori* que determinam inteiramente nossa experiência. Explicar quais são esses elementos *a priori*, estudar o seu mecanismo, tal foi precisamente o fim a que se propôs Kant com a sua crítica.

§ 4º

RESULTADO GERAL

A crítica, determinando quais os elementos *a priori* do conhecimento, circunscreve a esses elementos todo o conhecimento possível, ou pelo menos todo o conhecimento legítimo. Esses elementos são as formas da sensibilidade, o espaço e o tempo; e as categorias da razão. As primeiras fornecem a matéria; as segundas fornecem a forma do conhecimento. Ora, estando o espírito reduzido a estes únicos elementos, só há duas ordens legítimas de conhecimento: o conhecimento matemático que se refere às duas formas do espaço e do tempo; e o conhecimento natural que se refere aos fenômenos que se passam no espaço e no tempo: só duas ordens de ciências são pois admitidas e justificadas por Kant: a matemática e as ciências da natureza. Quanto a uma ciência que tenha por objeto as cousas como elas são em si, isto é, quanto a qualquer sistema de metafísica, a sua solução é de todo negativa. Não há conhecimento das cousas como elas são em si – eis o resultado final da crítica. Por conseguinte a metafísica é impossível.

A legitimidade da matemática resulta como consequência necessária dos princípios estabelecidos na *Estética transcendental*. A legitimidade

das ciências da natureza funda Kant na *Analítica transcendental*. Quanto à metafísica, é combatida na *Dialética transcendental*.[77]

Só por esta simples determinação do resultado geral da crítica, claramente se vê que Kant, muito antes do positivismo, já havia chegado à mesma solução negativa, quanto ao valor da metafísica como ciência. Toda a ciência, isto é, todo o conhecimento verdadeiramente real, de valor objetivo, poder-se-ia dizer em termos mais apropriados, de valor positivo, poder-se-ia ainda dizer na linguagem de Augusto Comte, se reduz unicamente à matemática e às ciências da natureza. Foi a conclusão definitiva da crítica de Kant. O positivismo não estabelece outra cousa. Apenas o que foi feito por Kant pela crítica da razão, foi apresentado por Comte como um resultado do desenvolvimento histórico do pensamento, estabelecendo assim os seus princípios, um, por via subjetiva, outro, por via objetiva. É deste modo que Kant se afigura a muitos como um dos precursores do positivismo e mesmo como um filósofo que havia preparado este sistema em suas linhas capitais, senão em sua parte dogmática, isto é, no que tem relação com a classificação das ciências e os princípios sociológicos, pelo menos em sua parte crítica, isto é, na obra de demolição que foi promovida contra a teologia e a metafísica. Assim é que Halleux, por exemplo, examinando o modo por que se estabeleceu o positivismo, depois de considerar as principais fases do espírito humano no que se chama o estado teológico, isto é, depois de considerar o fetichismo, o politeísmo e por fim o monoteísmo que é por todos reconhecido como a forma religiosa mais perfeita, observa que com esta última concepção um só Deus tomava a direção suprema das cousas. Esta direção não era arbitrária e caprichosa, mas regulada por sabedoria infinita. Não se imaginava, como outrora, uma intervenção expressa e atual da divindade a propósito de cada fato especial; explicava-se, ao contrário, a harmonia e a ordem em todos os casos, como sendo devidas a uma impulsão inicial comunicando ao mecanismo do universo o movimento que se perpetua através das idades.[78] Mas a esta ordem de ideias sucedera

77 A *Analítica* e a *Dialética transcendentais* são as duas partes em que se divide a *Lógica transcendental*.

78 Halleux, *Les principes du positivisme contemporain*, cap. I, § III.

o que se chama o estado metafísico. Entidades abstratas foram então inventadas como princípio de explicação para a sucessão dos fenômenos. Essas entidades invadiram o domínio teológico, substituindo por toda a parte os agentes sobrenaturais do fetichismo e do politeísmo. O número destas entidades crescia, ao mesmo tempo em que diminuía a dos deuses. Abaixo do Criador único pelo qual se explicavam a origem do universo e seu funcionamento geral, imaginavam-se em ação inúmeras causas que não tinham realidade senão no espírito que as concebia. Para dar conta de um fato ou de um grupo de fatos, bastava fazer aplicação de uma destas causas, ou melhor, de uma destas abstrações, como, por exemplo, o princípio vital nas plantas e nos animais, as tendências da natureza, etc.

"O criticismo veio em seguida", acrescenta Halleux, "e entrando em luta contra as hipóteses teológicas e metafísicas, tratou de mostrar que as pretendidas realidades, inventadas para dar conta dos fatos, são simples criações da razão, sem nenhuma objetividade fora da mesma razão, ou melhor ainda, palavras vácuas de sentido, destinadas a encobrir a ignorância dos espíritos que, por uma estranha ilusão, as tinham tomado, até então, por explicações. O criticismo desbravava assim o terreno, abrindo a via à filosofia positiva." (*Obr. cit.*)

Isto explica o seguinte fato: que não raro são hoje apresentados como positivistas, isto é, como pertencentes à escola de Augusto Comte, filósofos que em rigor devem ser ligados ao sistema de Kant. Isto acontece sobretudo na Alemanha, onde o kantismo, como era natural, exerceu maior influência. Assim Gruber, por exemplo, em seu estudo sobre o positivismo desde Comte até nossos dias, considerando o que ele chama o positivismo independente, dá como discípulos de Comte na Alemanha, Düring, Riehl, Ernest Laass, Lange, Vaihinger, Richard Avenarius, Wundt, quando em verdade a tradição a que todos estes filósofos se prendem é precisamente à de Kant. Também o próprio Gruber reconhece que o movimento positivista fora preparado por Kant e por Herbart, concorrendo indiretamente para acentuá-lo as aberrações muitas vezes estranhas da escola posterior a Kant (Fichte, Schelling e Hegel). "Restringindo de uma parte o conhecimento científico ao empírico, isto é, aos fenômenos", diz Gruber; "considerando, de outra parte, o 'número' desconhecido como uma simples noção limite, de emprego puramente negativo,

e declarando vão, ilusório, sem nenhuma realidade objetiva, todo o conhecimento que excede os dados empíricos fornecidos pela observação imediata, Kant põe princípios essencialmente positivistas."[79] Gruber observa em seguida que o positivismo alemão se refere sobretudo à *forma*, ao passo que os positivistas franceses e ingleses agiram principalmente sobre o *fundo* da doutrina. Mas em rigor tudo se liga ao pensamento fundamental de Kant, porque o espírito crítico encerra já, de natureza, o espírito positivista. Efetivamente: quando se diz que é preciso examinar as condições mesmas da razão, que é preciso determinar com o máximo rigor os limites do conhecimento, o que quer dizer tudo isto senão que só devemos aceitar como verdade, ou mais precisamente, como filosofia, o que estiver rigorosamente provado? E não se vê, só por aí, que o positivismo estava já, em essência, contido no criticismo?

Uma exame mais profundo nos mostraria que o positivismo e o criticismo, por sua vez, encontram as suas raízes no cepticismo. Isto já tivemos de ver quanto ao positivismo. A cousa é mais decisiva ainda quanto ao criticismo. É o que veremos por fim.

Antes disto, porém, tratemos de destacar os pontos mais importantes da crítica.

§ 5º
ESTÉTICA TRANSCENDENTAL

"A *Estética transcendental* é uma obra de tal sorte preciosa que por si só bastaria para imortalizar o nome de Kant" – são palavras de Schopenhauer.[80] E desenvolvendo este pensamento, o autor de *O Mundo como Vontade e como Representação* acrescenta que as demonstrações de Kant são neste ponto tão perfeitamente probantes que não se deve hesitar em considerar como verdades irrefutáveis as proposições aí encerradas, constituindo o que há de mais raro no mundo; quer dizer, uma verdadeira e grande

79 Gruber – *O Positivismo desde Comte até nossos dias*, 136.
80 *O Mundo como Vontade e como Representação*, vol. II, "Crítica da filosofia de Kant."

descoberta metafísica. Esta opinião é partilhada por Erhardt,[81] Schultze[82] e muitos outros. É a opinião dominante na História da filosofia alemã, sendo que todas as outras partes da crítica têm sido duramente impugnadas, mas a *Estética transcendental* é por todos respeitada; e aqueles mesmos que a combatem, reconhecem e apregoam a originalidade do filósofo crítico e a segurança de suas deduções. É o que se pode chamar a parte durável da *Crítica da razão pura*. Schopenhauer, por exemplo, rejeita toda a doutrina das categorias; diz que esta doutrina deve ser posta no número das hipóteses sem fundamento que corrompem em Kant a teoria do conhecimento; combate muitos outros pontos, reduz a quase nada todo o resto da crítica; mas afirma com relação à *Estética transcendental* que nada vê aí que deva ser suprimido, limitando-se a fazer bem poucos acréscimos: "Uma só cousa se deveria acrescentar", diz ele. E explicando em seguida em que deveria consistir esse acréscimo, observa que Kant não chegou ao fim de seu pensamento, por não ter rejeitado todo o método de demonstração segundo Euclides, quando havia dito que todo o conhecimento geométrico tirava da intuição sua evidência. E a este propósito lembra a atitude de um dos adversários de Kant, o maior de todos e o mais profundo, diz ele, G. E. Schultze que observa o seguinte: que a doutrina de Kant teria podido introduzir no método da geometria uma revolução completa, destruindo a geometria atualmente em uso. "Schultze acreditava assim ter achado um argumento apagógico contra Kant", diz Schopenhauer; "em realidade era simplesmente ao método de Euclides que ele declara a guerra, sem o saber." (*Obr. cit.*, loc. cit.)

Vê-se por aí a importância extraordinária da *Estética transcendental*. Trata-se, entretanto, de uma parte bem pouco considerável da *Crítica da razão pura*; pouco considerável quanto à extensão, está entendido, pois a *Estética transcendental* compreende apenas umas vinte páginas, ou pouco mais. Era ideia minha considerar em separado cada uma das partes da crítica de Kant: a estética, a analítica e a dialética. Mas isto me levaria muito longe e só se justificaria em um estudo especial sobre Kant. A tanto não me proponho. O que tenho em vista considerar é unicamente o espí-

---

81 *Metaphysik – Erkennstheorie* – cap. IV, nº III.

82 *Philosophie der Naturwissenschaft*.

rito geral do sistema, de modo a poder dar a necessária e legítima interpretação do pensamento fundamental do filósofo crítico. Para isto as ideias capitais bastam, sendo desnecessário fazer o estudo detalhado da filosofia crítica. Foi devido a esta consideração que tive de mudar de plano, passando a estudar a obra de Kant, considerando-a em seu conjunto e somente em suas linhas gerais, em vez de analisar em separado cada uma das suas partes essenciais.[83]

Isto posto, entremos em obra. Kant adota o princípio fundamental dos empíricos – que todo o nosso conhecimento deriva da experiência. Razão tem, pois, Schultze para qualificar o seu sistema como empirismo crítico.[84] Mas por isto se deve entender unicamente o seguinte: que o exercício dos sentidos é condição necessária e *sine qua non* para o desenvolvimento de nossa atividade intelectual. Muito bem: isto não pode ser contestado. Trata-se de uma verdade que parece, logo à primeira vista, de evidência irresistível e que dificilmente se poderá pôr em dúvida. Mas examine-se a cousa um pouco mais detidamente e logo se verá que o caso se complica. Uma primeira questão pode ser levantada nestes termos: é

83 Devo aqui explicar que esta obra não estava toda escrita quando entrou para o prelo. O trabalho de redação vai sendo feito à proporção que se trata da impressão. Tenho a obra já arquitetada em meu pensamento e até com todas as suas divisões e subdivisões; mas passando a escrever, sou levado muitas vezes a modificar radicalmente o pensamento primitivo quanto ao plano de exposição. Isto me tem sucedido sempre assim. Nos livros que tenho empreendido, em regra a primeira cousa que organizo é o índice, de maneira que quando começo a escrever já tudo está idealmente traçado até as suas últimas linhas. Isto, entretanto, não impede que apareçam ideias e mesmo capítulos inteiros em que eu absolutamente não tinha pensado em começo: tais são as voltas e modificações, não raro imprevistas, a que sou muitas vezes levado pela corrente da exposição. Na obra que aqui ofereço ao público, isto se deu em condições mais notáveis e repetidamente. Precisamente no ponto em que me acho, teve de passar a minha exposição por uma destas alterações. O meu fim aqui foi, porém, unicamente evitar que a exposição do sistema de Kant se tornasse longa em excesso, de modo a perturbar a simetria da obra. Também é conveniente observar que este trabalho é exatamente o que já tenho feito em condições mais difíceis, isto é, dispondo de menos tempo e precisando de maior soma de esforços. Em regra, escrevo na medida da exigência dos tipógrafos e na proporção do tempo facultado por inúmeras ocupações de outra ordem.

84 Schultze – *Philosophie der Naturwissenschaft*.

certo que o exercício dos sentidos é condição necessária para o desenvolvimento de nossa atividade intelectual, mas o exercício dos sentidos não dependerá, por sua vez, de alguma condição necessária? Há uma primeira condição: a organização fisiológica. É o dado material. Há uma segunda condição: as intuições necessárias. É o dado metafísico ou psíquico. O primeiro se resolve na organização da sensibilidade, confundindo-se assim com os próprios sentidos: são os sentidos mesmos considerados objetivamente, isto é, em sua conformação material. Mas o segundo também poderá ser compreendido e explicado como um produto dos sentidos? Mais claramente: é também como obra dos sentidos que devem ser interpretadas as nossas intuições necessárias?

Depois disto: o exercício dos sentidos é de fato condição necessária para o desenvolvimento de nossa atividade intelectual, mas não entrará em contribuição com a obra dos sentidos para a formação do conhecimento, algum elemento de outra procedência? Lange resolve: – em todo o conhecimento se encontra um elemento proveniente não da influência exterior, mas da essência do sujeito que conhece; por este motivo esse elemento não é acidental, como as influências exteriores, mas necessário e se encontrará constantemente em todos os nossos conhecimentos.[85] Isto propõe ele como resposta ao que chama a questão decisiva de Kant: como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?

Nisto realmente está o problema capital da filosofia crítica. Agora o que é preciso saber é em que consiste este elemento, quer dizer, o elemento necessário, o elemento puro do conhecimento, isto é, esse elemento do conhecimento que é independente da experiência e anterior à experiência e que deve ser reconhecido como a condição necessária e por assim dizer orgânica da mesma. Kant acredita poder determiná-lo; e tal foi precisamente o fim a que se propôs em sua crítica. Para isto analisou um a um todos os elementos do espírito, todas as funções mentais no ato do conhecimento, "sem se preocupar com a conexão psicológica", diz Lange, e tendo unicamente em vista separar e distinguir o elemento *a priori* e o elemento *a posteriori* do conhecimento, isto é, o elemento empírico e

85 Lange, *História do materialismo*, vol. II, parte I, cap. I.

acidental fornecido pelas condições exteriores, e o elemento puro e necessário, fundado na organização mesma do espírito.

Ora, sabemos que as faculdades produtoras do conhecimento são duas: a sensibilidade e o entendimento. É preciso, pois, considerar o elemento necessário do conhecimento já no que tem relação com a sensibilidade, já no que tem relação com o entendimento. Pois bem: o elemento necessário do conhecimento, no que tem relação com a sensibilidade são as formas puras da intuição, isto é, o espaço e o tempo; e no que tem relação com o entendimento são as categorias do conhecimento.

Vejamos como se deve isto entender. Segundo Kant a nossa sensibilidade é uma faculdade de natureza puramente receptiva, passiva, não ativa. Quer dizer: pela sensibilidade somos *afetados pelos objetos*, sofremos a ação que sobre nós exercem; mas também com isto recebemos a intuição ou representação dos mesmos. Nos termos mesmos de Kant: a sensibilidade é a faculdade de receber representações (receptividade) do modo por que somos afetados pelos objetos: *Die Fähigkeit (Receptivikeit) Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenstände afficirt werden, zu bekommen, heist Sinnlichkeit*.[86] Pela sensibilidade estamos, pois, habilitados a ser afetados pelos objetos. Ora, quando um objeto nos afeta, dá-se o que se chama uma sensação; mas quando se dá uma sensação, não somente sofremos uma modificação interna, isto é, experimentamos prazer ou dor (é o que se chama em linguagem moderna o elemento tônico), como ao mesmo tempo recebemos a intuição de uma cousa ou de um fenômeno fora de nós (é o que se chama o elemento representativo da sensação). Há, pois, a distinguir em toda a sensação ao mesmo tempo o sentimento e a intuição ou percepção. Kant, porém, que tinha em vista explicar a gênese do conhecimento, definindo a sensibilidade, parece que deixa de lado o elemento tônico e somente toma em consideração o elemento representativo. Todavia na expressão empregada por Kant – *ser afetado pelos objetos* – está de certo modo encerrada a ideia do sentimento. O que é, porém, mais importante é que, definida a sensibilidade por esta forma, há consequências de extrema gravidade a considerar. Atenda-se bem para a significação desta frase:

---

86 *Kritik der reinen Vernunft – Trasnscendentale Aesthetik*.

a sensibilidade é a faculdade de receber representações do *modo por que somos afetados* pelos objetos. Está escrito: representações do modo por que somos afetados. As nossas representações ou intuições não são intuições das cousas, mas apenas do modo por que somos por elas afetados. Nós não conhecemos as cousas como elas são em si, mas unicamente pelos efeitos que produzem em nós, ou mais precisamente: as cousas ou as impressões a que damos o nome de cousas não têm nenhuma significação fora de nós e não são senão representações ou mais rigorosamente, afecções de nós mesmos. A ser verdadeira esta doutrina, não há contestação possível para a afirmação de Schopenhauer: o mundo é minha representação. Mas aqui vem a propósito perguntar: em que se distingue esta doutrina, do cepticismo?

Não vem ao caso, porém, considerar a questão, por enquanto, sob este aspecto.

Voltemos ao ponto inicial do debate. É a sensibilidade que nos fornece as intuições ou representações sensíveis que constituem o objeto ou a matéria do conhecimento. Mas além das intuições particulares, dependente de condições variáveis e incertas, ou mais precisamente, acidentais, Kant sustenta que há uma intuição necessária e universal que é a condição originária, fundamental em todas as outras. E esta intuição necessária é dupla; é para o sentido interno o tempo, e para o sentido externo o espaço.

As intuições particulares e acidentais constituem o que Kant chama *fenômenos*; a intuição necessária compreendendo o espaço e o tempo constitui a forma dos fenômenos. As primeiras formam a matéria, isto é, o elemento objetivo do conhecimento e são dependentes de condições exteriores; a segunda constitui a forma, isto é, o elemento subjetivo do conhecimento e tem o seu fundamento no espírito mesmo.

Tudo isto significa, falando em termos mais comuns, que o espaço e o tempo não são cousas existentes fora de nós, mas simples formas ideais e subjetivas da sensibilidade: não são ideias *a posteriori*, produzidas de fora; mas simples intuições *a priori*, ou mais precisamente, operações da atividade mesma do espírito, sem que a elas nada corresponda fora do mesmo espírito.

Para melhor esclarecer este ponto expliquemo-nos. Sabemos todos que sempre que um objeto qualquer nos afeta os sentidos, dá-se o que se chama uma sensação; e com esta sensação não somente sofremos uma

modificação interna, isto é, experimentamos em alguma de suas modalidades o sentimento de dor ou de prazer, como ao mesmo tempo observamos um fato exterior. Isto significa: observamos um fenômeno; o que quer dizer: forma-se em nosso espírito uma ideia ou representação. E a esta ideia ou representação todos compreendem que corresponde sempre uma cousa fora de nós como causa do fenômeno, como objeto de que resulta como efeito a representação. Assim por exemplo, se eu falo de uma nuvem, de uma montanha, de um rochedo, de um objeto qualquer na natureza, ninguém ignora que se trata de um corpo, ou de um conjunto de corpos no espaço. Em uma palavra: a toda ideia exterior, a toda representação objetiva corresponde sempre um fenômeno externo, isto é, uma cousa fora de nós.

Pois bem: nós temos as ideias do espaço e do tempo. A questão de que se trata é esta: também corresponde a estas ideias alguma cousa exterior, alguma cousa fora do espírito? A solução de Kant é decisiva: o espaço e o tempo são ideias puramente subjetivas, formas ideais, intuições originárias da sensibilidade. Deste modo não dependem de condições exteriores, nem se formam *a posteriori* por elementos externos. Têm, pelo contrário, o seu fundamento na atividade mesma do espírito, fazem parte de nossa organização espiritual. São intuições necessárias e resultam de condições *a priori*, ou mais precisamente e segundo uma fórmula empregada por Erhardt: *ab interiori*.

Kant apresenta em apoio desta doutrina diversos argumentos. Consideremos os pontos essenciais de sua argumentação.

A) Com relação ao espaço:

I. O espaço não é um conceito empírico derivado de experiências externas, porquanto para que certos sentimentos se possam referir a alguma cousa fora de mim, isto é, a alguma cousa que se acha em algum lugar do espaço diferente daquele em que eu mesmo me acho, para isto já deve servir como fundamento a representação do espaço. Por conseguinte a representação do espaço não pode ser deduzida por experiência das relações do fenômeno externo, e ao contrário esta experiência externa é que somente é possível pela representação do espaço.[87] Erhardt, o novo

87 Kant – *Kritik der reinen Vernunft* – Erster Theil – erster Abschnitt, edição Kehrbach.

intérprete de Kant, vê nesta curta passagem a razão decisiva em prova da origem subjetiva da representação do espaço, e esta razão foi apresentada por Kant com perfeita clareza e segurança. "O ponto decisivo", diz Erhardt, "foi por ele conhecido com a maior distinção e formulado do modo mais preciso." E quando pudesse haver dúvida sobre a verdadeira significação de seu pensamento, há outras passagens da *Crítica da razão pura* que dão o necessário esclarecimento. Erhardt apresenta como um valioso complemento para a estética transcendental, particularmente para a doutrina do espaço, o que diz Kant na *Crítica do quarto paralogismo da psicologia transcendental* e nas *Considerações sobre a suma da doutrina pura da alma*, com relação à percepção dos objetos externos; e reproduz da primeira das duas seções acima citadas, em especial, o seguinte ponto: "Se objetos externos imaginamos ou fazemos valer como cousas em si, é absolutamente impossível compreender como devemos chegar ao conhecimento de sua realidade fora de nós, quando nos apoiamos somente sobre a representação que está em nós. Pois ninguém pode sentir fora de si, mas somente em si mesmo, e a nossa consciência nada mais nos pode oferecer além das nossas próprias percepções." E sustentando depois desta citação que, segundo o sentido, senão segundo o texto mesmo de Kant, as cousas externas por nós percebidas são somente fenômenos, e o espaço em que se acham, somente um espaço de representação subjetiva, – acrescenta que somente sob esta condição é possível transportar sentimentos para fora: de onde se segue que o espaço não pode ser abstraído de sentimentos externos. E interpretando por esta forma o pensamento de Kant, dando uma significação mais precisa a suas ideias, e exprimindo-se de modo a evitar qualquer dúvida quanto ao verdadeiro sentido das frases é nos seguintes termos que reproduz o argumento que representa, sobre este assunto, o pensamento fundamental de Kant: "O que procuramos mostrar (Erhardt se refere aqui a uma exposição por ele feita anteriormente sobre a origem subjetiva da representação do espaço), foi a impossibilidade da percepção de cousas externas existentes em si mesmas. Esta impossibilidade resulta da circunstância de que nada de extenso, em geral, nada de externo pode entrar na alma. Se nós, não obstante, como ensina a experiência, percebemos objetos externos, não há para isto outra explicação a não ser esta: que o espaço externo que nos

cerca é, ele próprio, um produto da alma. É a conclusão que devemos tirar. Por conseguinte o espaço não resulta das percepções externas, mas é, pelo contrário, a condição subjetiva das mesmas."[88]

II. O espaço é uma representação necessária, *a priori*, que serve de fundamento a todas as intuições externas. É impossível conceber a não existência de espaço *(Mann kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass keine Raume sei)*. Entretanto pode-se perfeitamente concebê-lo sem que nenhum objeto seja nele encontrado. O espaço é, pois, considerado ou compreendido *(angesehen)* como a condição da possibilidade dos fenômenos, e não como uma determinação deles dependente, é uma representação *a priori*, que serve, de modo necessário, como fundamento para os fenômenos externos. (Kant, *Obr. cit.,* loc. cit.)

III. É sobre esta necessidade *a priori* que se fundam a certeza apodíctica de todas as leis fundamentais geométricas e a possibilidade de suas construções *a priori*. Se a representação do espaço fosse um conceito adquirido *a posteriori*, resultante da experiência externa universal, neste caso as primeiras leis fundamentais da determinação matemática nada mais seriam do que percepções. Teriam então estas leis toda a acidentalidade da percepção; não seria um princípio necessário, por exemplo, este fato: que entre dois pontos não é possível tirar mais de uma linha reta. Apenas a experiência teria sempre explicado assim. Mas o que resulta da experiência tem universalidade somente comparativa. Somente enquanto assim foi observado, se poderia dizer que não há espaço que tenha mais de três dimensões. (Loc. cit.)

IV. O espaço não é um conceito discursivo, ou, como se diz, um conceito geral, abstraído de relações das cousas, mas uma intuição pura. Pois só se pode representar um espaço único, e se se fala de muitos espaços, por estes se compreendem não espaços independentes uns dos outros, mas somente partes de um só e mesmo espaço único. Estas partes não precedem ao espaço único que tudo compreende, como suas partes constitutivas (por composição das quais se forma o espaço), mas são somente nele imaginadas. O espaço é essencialmente único, e nele a multiplicidade

---

88 Erhardt, *Metaphysik* – I Erkentnisstheorie, cap. V, III.

e por conseguinte também o conceito geral de espaços (trata-se aqui de espaços limitados, isto é, de partes do espaço) em geral repousa somente sobre limitações. Disto resulta que a respeito deles uma intuição *a priori* (que não é empírica) fica como fundamento para todos os conceitos dos mesmos. Assim são também todas as leis fundamentais geométricas, por exemplo, que em qualquer triângulo a soma de dois lados é sempre maior que o terceiro, não deduzidas dos conceitos gerais de linha e triângulo, mas da intuição, e em verdade *a priori*, com certeza apodíctica. (Loc. cit.)

V. O espaço é representado como uma grandeza infinita dada. Um conceito geral do espaço (que é comum tanto à medida de um pé quanto à de um côvado) nada pode determinar com relação à grandeza. Se não houvesse o fato da ausência de limites *(Grenzenlossigkeit)* na marcha da intuição, nenhum conceito de relações traria consigo o princípio da infinidade do espaço. (Loc. cit.)

B) Com relação ao tempo:

Aqui os argumentos são os mesmos, *mutatis mutandis*. Era talvez desnecessária a reprodução. Mas como a exposição é curta, não há nenhum inconveniente em repeti-los.

I. O tempo não é um conceito empírico que seja tirado de alguma experiência. Pois a coexistência ou sucessão não seria percebida, não chegaria à percepção *(würde nicht in die Warnehmung kommen)*, se a representação do tempo já não existisse como seu fundamento *a priori*. Somente com a suposição do tempo é possível representar o seguinte: que alguma cousa existe em um só e mesmo momento *(zugleich)* ou em diferentes tempos *(nach eineinder)*.

II. O tempo é uma representação necessária que serve de fundamento a todas as intuições. Não se pode a respeito dos fenômenos em geral suprimir o tempo mesmo, podendo-se, entretanto, bem imaginar que todos os fenômenos sejam retirados do tempo. O tempo é por conseguinte dado *a priori*. Somente nele é possível toda a realidade dos fenômenos. Estes podem desaparecer, mas o tempo mesmo, como a condição geral da possibilidade dos fenômenos, não pode desaparecer.

III. Sobre esta necessidade *a priori* se funda também a possibilidade de leis fundamentais apodícticas das relações do tempo, ou de axiomas do tempo, em geral. Ele tem somente uma dimensão; diferentes tempos não coexistem, são sempre sucessivos *(sind nicht zugleich, sondern nach eineinder)*, do mesmo modo que diferentes espaços não se sucedem, são sempre coexistentes *(nicht nach eineinder, sondern zugleich sind)*. Estas leis fundamentais não podem ser tiradas da experiência, pois esta não daria nem estrita universalidade, nem certeza apodíctica. Somente poderíamos dizer: assim ensina a percepção comum; mas não: assim deve ser. Estas leis fundamentais valem como regras, sob as quais em geral são possíveis experiências, e nos instruem antes das mesmas e não por meio delas.

IV. O tempo não é um conceito discursivo, ou, como se diz, um conceito geral, mas uma forma pura da intuição sensível. Diferentes tempos são somente partes igualmente do mesmo tempo. Mas a representação que só pode ser dada por um objeto único, é intuição. Também não se poderia deduzir de um conceito geral a lei de que tempos diferentes não podem coexistir *(zugleich sein)*. A lei é sintética e não pode derivar somente de conceitos. Está, por conseguinte, imediatamente encerrada na intuição e representação do tempo.

V. Pela infinidade do tempo apenas se deve entender o seguinte: que toda a grandeza ou extensão determinada de tempo só é possível por limitações de um tempo único que lhe sirva de fundamento. De onde se segue que a representação originária do tempo é dada como ilimitada; porquanto se as partes mesmas e qualquer quantidade de um objeto só podem ser representadas como sendo determinadas por limitações, não pode a representação do todo ser dada por conceitos (pois neste caso precederiam as representações das partes); deve, pelo contrário, servir como fundamento (para a representação das partes e das quantidades determinadas), a intuição imediata do todo.

Como se vê, os argumentos são os mesmos, *mutatis mutandis*. Também os historiadores e críticos, tratando deste ponto da doutrina de Kant, não separam a ideia do espaço da do tempo. Estas duas noções, por via de regra, são consideradas conjuntamente, sendo deduzido o seu caráter de subjetividade e idealidade pela mesma série de reflexões e argumen-

tos. Basta, por exemplo, lembrar Kuno Fischer. Eis aqui como o grande historiador, desenvolvendo as ideias de Kant, deduz e estabelece o caráter originário das representações do espaço e do tempo: "É impossível explicar os conceitos do espaço e do tempo como sendo derivados de nossa percepção, porque esta mesma só é possível no espaço e no tempo." Estas representações não são, pois, derivadas, mas originárias: não resultam da experiência; pelo contrário a ela precedem e mesmo lhe servem de fundamento; não são conceitos empíricos, mas fundamentais; não são *a posteriori*, mas *a priori*. Nós podemos fazer abstração de todos os objetos no espaço e no tempo, mas não podemos fazer abstração do espaço e do tempo mesmos, sem suprimir a possibilidade de toda a representação sensível, de toda a percepção e experiência. É a razão por que Kant se exprime nestes termos em sua *Dissertação inaugural (De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis)*: – "A ideia do tempo não se origina dos sentidos e ao contrário serve como fundamento para os mesmos. – O conceito do espaço não é abstraído das percepções externas."[89]

É da mesma forma que Kuno Fischer deduz todas as outras soluções de Kant referentes ao espaço e ao tempo. São assim sucessivamente examinados, com a mesma ordem de reflexões e deduzidos com a mesma série de argumentos, ao mesmo tempo quanto à ideia do espaço e quanto à ideia do tempo, os princípios do filósofo crítico com relação aos seguintes pontos em que se resolvem as teorias da *Estética transcendental*:

1º) O espaço e o tempo como representações originárias;

2º) O espaço e o tempo como intuições;

3º) O espaço e o tempo como grandezas infinitas;

4º) O espaço e o tempo como intuições puras;

5º) O espaço e o tempo como formas fundamentais da sensibilidade;

6º) Idealidade do espaço e do tempo.

Já vimos como foi deduzido o caráter originário das representações do espaço e do tempo. Consideremos agora as outras teses relativas

89 Kuno Fischer, *Geschichte der neuern philosophie*, vol. III, liv. II, cap. IV.

a estes dois princípios, tais como são estabelecidas por Kuno Fischer, desenvolvendo o pensamento de Kant. É bom apresentar aqui uma ideia, embora rápida, da doutrina.

PRIMEIRA TESE: *o espaço e o tempo não são conceitos, mas intuições*. Já vimos que o espaço e o tempo são representações originárias; resta provar que estas representações são intuitivas, de onde se segue que não se trata aí de conceitos. Para isto cumpre, antes de qualquer outra cousa, verificar em que se distingue uma intuição de um conceito. Isto é fácil. Há intuição quando vemos ou percebemos uma cousa imediatamente presente; há conceitos quando formamos a ideia geral de um objeto pela abstração de todos os sinais comuns aos objetos desta espécie. Em outros termos: nós podemos representar ou um objeto particular imediatamente presente, ou um objeto geral que não é imediatamente presente e apenas consiste em sinais comuns a muitas cousas. No primeiro caso a nossa representação é uma intuição, no segundo, um conceito; aquela é imediata; este, pelo contrário, é feito por abstração. Kuno Fischer se explica deste modo: "Os conceitos são abstraídos das intuições e estão para estas como as partes para o todo; são tanto mais pobres quanto mais abstratos e gerais, tanto mais ricos quanto mais se especificam e se aproximam da representação particular ou intuição. Esta última encerra a multidão infinita de todos os sinais que determinam em geral o caráter da cousa particular. Os conceitos abstratos são representações parciais da intuição; são encerrados na intuição: não *vice-versa*; os conceitos encerram a intuição não em si, mas sob si *(unter sich)*. Originam-se por via de explicação discursiva, enquanto o entendimento distingue representações dadas, passa de uma a outra, analisa seus sinais e separa os sinais comuns dos distintos. Por isto devem tais conceitos discursivos encerrar sinais que são para distinguir logicamente." (*Obr. cit.*, loc. cit.)

Isto posto e assim esclarecidos os termos, torna-se fácil justificar a dedução de Kant: o espaço e o tempo não são conceitos, mas intuições, isto é, não são ideias gerais, mas precisamente ideias singulares. Para prová-lo, basta considerar estas ideias, tendo em vista a distinção acima estabelecida. Temos um critério seguro para julgar. A cousa será mais facilmente compreendida figurando um exemplo. Consideremos uma ideia geral, um conceito qualquer, por exemplo, o conceito homem. Como se formou este

conceito? Pela abstração de todos os sinais comuns aos diferentes homens considerados individualmente. Vendo um *homem*, eu tenho a intuição desse homem: liga-se à ideia que se forma em meu espírito um objeto particular, determinado. É o indivíduo Pedro, o indivíduo Paulo, etc., um ser vivo, real, que se distingue de todos os outros e tem a sua existência própria, independente. Mas abstraindo todos os caracteres comuns aos diferentes homens, todos os sinais que lhes são próprios, eu formo uma ideia geral: é o conceito específico do homem. Este conceito é uma simples abstração a que não corresponde objetivamente, como no caso do indivíduo, o que equivale a dizer, como no caso da intuição, uma cousa ou um objeto concreto. O conceito homem encerra todos os homens não em si *(in sich)*, mas sob si *(unter sich)*. A mesma cousa se verificará, considerando qualquer outro conceito. Ora, com relação ao espaço não se verifica isto. Não há diferentes espaços de que se forme a ideia geral ou o conceito do espaço pela abstração dos sinais comuns a diferentes espaços. Há, pelo contrário, um espaço único de que podemos imaginar frações ou porções determinadas. A estas frações ou porções determinadas do espaço podemos chamar espaços particulares, mas estes espaços particulares são sempre partes de um só e mesmo espaço, nem podem ser considerados em relação ao espaço total como os indivíduos de uma espécie em relação ao conceito específico. A mesma cousa se pode rigorosamente afirmar do tempo. Não há diferentes tempos, mas um tempo único, de que podemos imaginar porções determinadas, mas todas essas porções determinadas do tempo são sempre frações de um só e mesmo tempo. Neste sentido podem o espaço e o tempo ser decompostos ao infinito. Mas cada porção determinada do espaço é sempre uma parte do mesmo espaço e cada porção determinada do tempo é sempre uma parte do mesmo tempo. Há pois um espaço único de que todos os espaços particulares são simples decomposições; e há um tempo único de que todos os tempos particulares são simples momentos sucessivos. À representação total do espaço não correspondem, pois, os sinais ou caracteres comuns aos diferentes espaços particulares, como acontece sempre que se trata de qualquer conceito. O mesmo com relação ao tempo. Por conseguinte o espaço e o tempo não são conceitos. E se não são conceitos, são necessariamente intuições, porquanto toda representação ou é uma intuição ou um conceito.

Eis aqui como se exprime o próprio Kuno Fischer: "O espaço não está encerrado nos espaços, por mais numerosos que sejam, mas estes nele. O mesmo vale do tempo; por conseguinte não são o espaço e o tempo representações particulares, como sucede a todos os conceitos que representam somente espécies ou sinais comuns. O conceito específico do homem encerra todas as espécies de homens, todos os indivíduos não em si *(in sich)*, mas sob si *(unter sich)*. Com o espaço e o tempo dá-se o contrário: encerram todos os espaços e tempos não sob si *(unter sich)*, mas em si *(in sich)*; por isto não são conceitos. Não há diferentes espécies de espaço, mas um espaço único no qual todos os espaços estão encerrados. Do mesmo modo há um tempo único que compreenda em si todos os tempos. O espaço e o tempo são, pois, representações particulares; não são de significação discursiva, mas intuitiva; não são por conseguinte conceitos, mas intuições. Se compreendemos conjuntamente que são representações originárias e intuitivas, vem a ser este o resultado: o espaço e o tempo são representações originárias ou puras (*ursprungliche oder reine Anschaungen*)."[90]

SEGUNDA TESE: *O espaço e o tempo são grandezas infinitas*. Trata-se aqui não de uma tese que precise de ser demonstrada, mas de um fato que é por si mesmo de evidência irresistível. Não há, pois, necessidade de demonstração; basta explicar para fazer compreender. Faça cada um a experiência por sua própria imaginação: é impossível conceber um limite para o espaço. E não significa isto exatamente que o espaço é ilimitado? O mesmo com relação ao tempo. Kuno Fischer, não obstante, interpretando o pensamento de Kant, argumenta por esta forma: "Todos os espaços possíveis são partes do espaço; por conseguinte o espaço mesmo não é nenhuma parte, mas o todo, e esse todo não podendo ser uma parte de um todo maior, é sem limites. A mesma cousa vale do tempo. O espaço e o tempo são, pois, grandezas infinitas. As distinções no espaço e no tempo só são possíveis por limitação do espaço ilimitado; e a limitação mesma só é possível sendo dado aquilo que se limita: por conseguinte o espaço e o tempo ilimitados são a hipótese necessária para todas as limitações no espaço e no tempo. Estas limitações são partes ou limites. E com nenhuma pode ser

90 *Obr. cit.*, loc. cit.

simples, porque do contrário cessaria de ser grandeza, por isto são o espaço e o tempo divisíveis ao infinito, e as chamadas partes simples do espaço e do tempo, os pontos e os momentos não são partes, mas limites. É, pois, claro que o espaço e o tempo têm ao mesmo tempo o caráter de intuições puras e de grandezas infinitas." (Loc. cit.)

TERCEIRA TESE: *O espaço e o tempo são intuições puras*. Já ficou provado que o espaço e o tempo são intuições. Mas não fica somente nisto: é preciso provar que são intuições puras. Vejamos, antes de tudo, o que isto quer dizer. Quando se diz que o espaço e o tempo são intuições e não conceitos, significa isto, como vimos, que não representam estas duas noções ideias gerais formadas por abstração, conceitos correspondentes aos sinais comuns aos diferentes objetos de uma mesma espécie, mas, ao contrário e precisamente, ideias particulares, individuais, correspondentes a objetos imediatamente presentes. Mas agora o que se quer ainda dizer, quando se acrescenta que estas duas intuições, o espaço e o tempo, são intuições puras? O que se quer dizer com isto é que as ideias do espaço e do tempo não só são de caráter intuitivo, como além disto não dependem de fatos exteriores, que não dependem da experiência e são à mesma anteriores resultando, não de fatos sensíveis, não da experiência externa, mas da própria organização do espírito. Quer dizer: a estas duas ideias nada corresponde objetivamente, nada de objetivo e real; o espaço e o tempo são, não objetos dados na intuição, mas formas puras da mesma intuição.

Para melhor esclarecer a distinção, figuremos um exemplo. Quando se forma uma intuição de caráter empírico, a ela sempre se liga um fenômeno externo. Se eu vejo, por exemplo, um exército que se move, se assisto a um grande combate entre dois exércitos, se estou presente por ocasião do incêndio de uma cidade, ninguém porá em dúvida que, à ideia que se forma em meu espírito de qualquer um destes fatos, corresponde fora de mim um fenômeno real, uma *cousa*, sendo indiferente conhecer se o fenômeno ou representação da *cousa* reproduz ou não com fidelidade a cousa representada, isto é, a *cousa* como ela é em si, de onde resulta o caráter positivo ou negativo do conceito da *cousa em si*. De toda a forma eu tenho a certeza de que ao exército, ao combate, ao incêndio corresponde uma cousa, um fato, um fenômeno de significação objetiva, real. Pois bem: o que se quer saber com relação ao espaço e ao tempo é exatamente isto:

se também corresponde a estas duas ideias alguma cousa de significação objetiva, real, alguma cousa fora de nós. Já se sabe que a solução de Kant é negativa: às ideias que temos do espaço e do tempo, nada corresponde objetivamente: o espaço e o tempo são não objetos, mas formas puras da intuição. Como se demonstra isto? Aqui a prova é produzida pela impossibilidade do contrário. É o que se pode chamar uma demonstração por absurdo. Sendo admitido que o espaço e o tempo sejam ideias correspondentes a fatos de significação objetiva, resultam daí inúmeros problemas insolúveis, e em particular se torna impossível explicar a matemática; por conseguinte forçoso é reconhecer que o espaço e o tempo são intuições puras, nada se podendo imaginar como devendo corresponder a estas ideias objetivamente.

Eis aqui como se poderia formular o argumento: se o espaço e o tempo não são intuições puras, necessariamente devem ser compreendidas ou como substância (como cousas em si mesmas existentes) ou como inerências (propriedades ou relações das cousas). No primeiro sentido o espaço e o tempo seriam cousas em si mesmas existentes: o espaço seria compreendido como o imenso receptáculo de todas as cousas possíveis, a caixa infinita do mundo *(Weltshachtel)*, dentro da qual se acha tudo o que existe, mas que em si mesma é vácua; o tempo, como o fluxo contínuo, incessante, que existe, mesmo fazendo-se abstração de todas as outras cousas existentes: o que constitui uma ficção absurda, um *absurdissimum commentum*, segundo a fórmula mesma de Kant. É uma ideia, segundo Kant, incompatível não somente com a possibilidade do mundo inteligível, mas também com os princípios da experiência. No segundo sentido a cousa é também inadmissível. Se o espaço e o tempo são apenas relações ou propriedades das cousas, não se podem compreender, nem explicar sem as cousas mesmas de que devem ser compreendidos como propriedades ou relações. Ora, nós sabemos que é exatamente o contrário disto que se verifica: em vez de não podermos compreender o espaço e o tempo sem as cousas, ao contrário as cousas é que não podem ser imaginadas sem o espaço e o tempo. Nós podemos efetivamente fazer abstração de todas as cousas existentes no espaço e no tempo; podemos imaginar que tudo o que existe no espaço e no tempo tenha desaparecido; mas não podemos fazer abstração do espaço e do tempo mesmos, isto é, não podemos imaginar o espaço

e o tempo como não existentes. Por conseguinte é absurdo querer explicar o espaço e o tempo como propriedades ou relações das cousas. Além disto se o espaço e o tempo são abstraídos das cousas, são conceitos abstratos e empíricos; neste caso as grandezas da matemática são não construídas, mas abstraídas, e sendo assim, as suas leis fundamentais são somente de valor empírico, não de valor geral e necessário: o que torna inexplicável o fato da matemática pura. A este propósito Kuno Fischer observa que o fundamento da matemática vale para nosso filósofo em seu exame das diferentes ideias do espaço e do tempo como a pedra de toque de seu valor, como o critério de sua legitimidade. É verdadeira a doutrina que se harmoniza com a certeza apodíctica da matemática: é falsa a doutrina contrária. "É ainda melhor", diz Kuno Fischer, "deixar valer o espaço e o tempo como 'aqueles dois nadas *(Undinge)* eternos e infinitos', do que considerá-los como representações de relações abstratas. A primeira ideia é uma ficção que leva ao mundo das fábulas *(mundus fabulosus),* a segunda é um *longe deterior error*." Vê-se assim que o fundamento da matemática está para a nova doutrina do espaço e do tempo fundada pela *Estética transcendental* como a prova para o cálculo. "Se há leis matemáticas", diz Kuno Fischer, "neste caso devem o espaço e o tempo ser intuições puras da razão; se o espaço e o tempo são intuições puras, neste caso é a matemática pura em verdade existente, mas inexplicável."[91]

QUARTA TESE: O *espaço e o tempo são as formas fundamentais da sensibilidade.* A sensibilidade é, como sabemos, uma faculdade meramente *receptiva*; ela recebe as impressões das cousas; é *afetada* por estas. Estas afecções constituem o que chamamos impressões sensíveis, e as impressões sensíveis constituem o que chamamos sentimentos. Ora, sendo assim, é evidente que a sensibilidade é uma condição fundamental de todas as nossas impressões ou sentimentos. Ela, entretanto, em si mesma não é uma impressão ou sentimento, mas a forma fundamental de toda a impressão ou sentimento, ou mais precisamente, de toda a percepção. Nas impressões entra um elemento externo; é o elemento empírico, a matéria dada de fora. Fazendo abstração deste elemento, ficam as formas puras da sensibilidade;

91 Kuno Fischer – *Geschichte,* etc., loc. cit.

estas são o espaço e o tempo. Por conseguinte o espaço e o tempo são as formas fundamentais da sensibilidade, as condições formais de todo o sentimento e percepção. E se a percepção, como já se fez claro pela distinção com que Locke fundou a sua teoria do conhecimento, é dupla, ao mesmo tempo externa e interna, neste caso vale o espaço como a condição do sentido externo, e o tempo como a condição formal do sentido interno. O espaço e o tempo são, pois, as condições fundamentais de todas as nossas representações, se bem que não sejam eles próprios objetos da representação.

QUINTA TESE: *O espaço e o tempo são representações ideais.* Esta última tese por si só encerra todas as outras. "Temos aí", diz Kuno Fischer, "a suma da *Estética transcendental,* todo o conjunto da nova doutrina do espaço e do tempo." Mas o que se deve entender por idealidade do espaço e do tempo? Significará isto que o espaço e o tempo sejam fatos ou ideias puramente imaginárias? Isto não, porque são as intuições ou representações do espaço e do tempo que ordenam todas as impressões ou dados sensíveis, sendo que é por meio destas intuições ou representações que as mesmas impressões ou dados sensíveis se apresentam como fenômenos. É a razão por que Kant estabelece positivamente que o espaço e o tempo são a condição de todos os fenômenos. Não se pode, pois, considerar como imaginários fatos que têm tão alta significação no que têm relação com o conhecimento. Mas os fenômenos devem representar alguma cousa. Se chamamos aquilo que os fenômenos representam *cousa em si,* é evidente que o espaço e o tempo não podem ser considerados como *cousa em si,* nem devem ou podem ser compreendidos como devendo ou podendo ser a esta aplicáveis. Neste sentido são o espaço e o tempo de todo sem valor cognitivo e mesmo puramente imaginários. Ora, é a cousa em si que deve valer como realidade verdadeira, podendo, debaixo deste ponto de vista, ser considerada como "objetiva e real." Neste caso são o espaço e o tempo precisamente o contrário, isto é, "subjetivos e ideais." Entretanto não se pode, por isto, dizer que sejam imaginários, porque são eles de fato a condição de todos os fenômenos ou de todas as cousas sensíveis. Mais do que isto: pode-se mesmo dizer que são o espaço e o tempo que constituem todos os fenômenos e deste modo é impossível deixar de reconhecer que valem sem exceção no campo do mundo sensível. Nada é, pois, mais real e objetivo. Como se compreende isto? Kant resolve a questão distinguindo o

que ele chama a realidade empírica da idealidade transcendental. Chama-se realidade empírica a realidade dos fenômenos, a realidade das impressões sensíveis; chama-se realidade transcendental a realidade da *cousa em si*. A primeira compete ao espaço e ao tempo; a segunda não. Quer dizer: o espaço e o tempo são empiricamente reais e transcendentalmente ideais. Kuno Fischer desenvolve estas ideias nestes termos: "O espaço e o tempo são ideais, porque apenas constituem as formas de nossa intuição, não a essência ou a determinação das cousas mesmas; são reais porque, como formas necessárias de nossa intuição, são as condições necessárias de todos os fenômenos e de todos os objetos da experiência. Esta realidade, porém, não é *absoluta,* mas *empírica,* porque vale somente na experiência; aquela idealidade é *transcendental,* porque se patenteia por uma busca que se refere à faculdade do nosso conhecimento sensível *(auf unser sinnlich Erkenntnissvermögen),* ou é descoberta debaixo do ponto de vista transcendental." "Assim", continua Kuno Fischer, "unem o espaço e o tempo ao caráter de *idealidade transcendental* o de *realidade empírica;* expressões que significam a mesma cousa: a primeira caracterizando o espaço e o tempo do lado de sua origem; a segunda, do lado de seu valor. Porque são intuições puras, por isto não têm estas duas representações nenhuma relação com a *cousa em si*; devem, porém, valer necessariamente no mundo dos fenômenos, mas somente aí." (*Obr. cit.*, loc. cit.)

Resta agora considerar que o espaço e o tempo, sendo, como vimos, intuições ideais e subjetivas, são, não obstante, as nossas representações originárias, fundamentais, e como tais são a condição necessária de todos os fenômenos. Isto claramente se explica. É que o espaço e o tempo são as formas fundamentais da sensibilidade, sendo que é somente por meio destas duas formas fundamentais que a sensibilidade pode ser afetada. Quer dizer: nós só podemos sentir o que se passa no espaço e no tempo; ou, em outros termos, nossa sensibilidade só pode ser afetada pelo que se passa no espaço e no tempo. Ora, o que se passa no espaço e no tempo constitui precisamente o que chamamos fenômenos. Por conseguinte, o espaço e o tempo são a condição fundamental de todos os fenômenos. É a razão por que Ernst Marcus, acreditando, sobre este ponto, preencher um vácuo no sistema de Kant, explica o espaço e o tempo não como fatos de natureza matemática (abstrata), mas precisamente como fatos da natureza dinâmica (concreta). O espaço

não é então somente uma pura forma da intuição; não é mesmo uma forma, mas a razão, o fundamento de todas as formas; na intuição discreta equivale a nada; mas é objeto real na intuição latente. Eis aqui como se explica o próprio Ernst Marcus: "A realidade fundamental gnóstica, dinâmica e variável, cujas variações se apresentam como saber e conhecimento, é o organismo da consciência pré-empírica. O espaço e o tempo como objetos originários nesta consciência são órgãos deste organismo. Mas como tais são fatos dinâmicos *(dinâmica),* e todas as imagens sensíveis *(estética)* que se apresentam como extensas *(raumlich)* ou sucessivas *(zeitlich)* são variantes destes órgãos originários *(organa sensualia).*"[92] Há um organismo da consciência pré-empírica. É o que Ernst Marcus chama o organismo *a priori*. Os elementos deste organismo são: a consciência do espaço, a consciência do tempo e a consciência desta consciência. É por estes elementos como dado *a priori* que se forma a experiência com o acréscimo das variações *a posteriori* da sensibilidade; de maneira que todos os objetos empíricos devem ser compreendidos como simples variações ou modalidades destes órgãos originários. Assim se se trata de um fenômeno qualquer de extensão ou coexistência, pode-se dizer: é uma variante do espaço. Se se trata de um fenômeno de duração ou sucessão, pode-se dizer: é uma variante do tempo. Do mesmo modo devem todas as modalidades empíricas do sentimento ser consideradas como variantes do sujeito da consciência ou do que o filósofo chama a *cópula gnóstica latente originária* que é o afeto estético *a priori*.

Esta linguagem é nova; mas o pensamento no fundo, não se distingue do pensamento de Kant; e os conceitos se fazem aí mais precisos, tornando-se assim mais fácil a apreciação da verdadeira significação da doutrina. É o que teremos de verificar mais adiante; porém, antes disto, voltemos aos termos mesmos de Kant.

O espaço e o tempo são a condição necessária de todos os fenômenos. Isto equivale a dizer: tudo o que existe e pode ser conhecido, existe no espaço e no tempo; e fora do espaço e do tempo nada se pode conceber, nem imaginar como objetivo e real. E realmente assim é, sendo que tudo o que se imagina como existente fora de nós, ocupa um lugar e está sujei-

---

92 Ernst Marcus, *Die exakt Afdeckung des Fundaments der Sittlickkeit und Religion,* cap. I, III, 2.

to a relações de sucessão; o que quer dizer: está no espaço e no tempo. É uma intuição natural, necessária; e para compreendê-la, basta refletir cada um sobre si mesmo. Mas resulta daí uma grave dificuldade para o ponto de vista de Kant. Efetivamente: segundo este filósofo, isto é, debaixo do ponto de vista da estética transcendental, o espaço e o tempo são intuições puramente ideais e subjetivas; quer dizer: fazem parte da nossa organização espiritual, existem somente na nossa consciência. Ora, tudo o que existe, existe no espaço e no tempo. O espaço e o tempo existem somente na nossa consciência. Logo, tudo o que existe, uma vez que está necessariamente dentro do espaço e do tempo, existe somente na nossa consciência. Neste caso como devemos compreender as manifestações exteriores do cosmos, a força e suas operações, a matéria e suas modalidades; como devemos compreender e explicar o Sol, a Lua, as estrelas; como devemos compreender e explicar os corpos celestes? Mais precisamente: como poderemos harmonizar com o princípio da idealidade e subjetividade do espaço e do tempo a realidade exterior da natureza? Schopenhauer responde nestes termos: "Kant demonstrou por processos científicos e refletidos, expôs de modo rigorosamente racional, que o mundo não é senão ilusão: tal é a base, tal é a alma, tal é o mérito capital de toda a sua filosofia. Para constituir essa filosofia despendeu ele tesouros de reflexão e sagacidade; foi-lhe preciso desmontar, depois examinar, peça a peça, todo o mecanismo desta faculdade de conhecer, em virtude da qual se representa esta comédia fantástica que se chama o mundo exterior." É uma série de proposições que, já por mais de uma vez, tenho citado. Debaixo do ponto de vista de Schopenhauer a cousa é pois, decisiva: é assim que se deve interpretar o pensamento de Kant: o mundo é uma comédia fantástica; a realidade exterior é apenas uma fantasmagoria do espírito. É, no seu entender, a única interpretação verdadeira. É a interpretação a que ele próprio deu uma forma mais precisa e uma significação mais profunda no começo de sua grande obra *(Die Welt als Wille und Vorstelleung)*, quando disse: "O mundo é minha representação." É também a interpretação de Schultze, quando identifica, na sua obra *Die Philosophie der Naturwissenschaft*, o mundo empírico com

a consciência empírica, e firma em tom paradoxal, mas positivamente a proposição: "A consciência faz o mundo."[93]

Não é de crer que fosse esse rigorosamente o pensamento de Kant, e as modificações por que ele teve de fazer passar a primeira edição da *Crítica da razão pura* demonstram, como já fiz sentir, o receio que tinha de ser mal compreendido, e o cuidado com que se esforçava por explicar as cousas, de modo a evitar que o seu pensamento não fosse falsamente interpretado. Por isto insistia e repisava sobre as mesmas ideias; e se não as deixou suficientemente esclarecidas, de maneira a não poder haver qualquer dúvida quanto à sua legítima e natural compreensão, todavia, é certo que não se pode, debaixo de seu ponto de vista, qualificar o mundo como comédia fantástica, nem tampouco afirmar que a consciência faz o mundo: ideias que em rigor coincidem com o conhecido princípio *esse est percipi*. Kant efetivamente está muito longe de adotar esse princípio, sobre este ponto não pode haver dúvida. É o que se prova pela insistência e cuidado com que acentuava a distinção entre o seu idealismo todo relativista e empírico e o idealismo absoluto de Berkeley. É o que se prova ainda pela segurança com que afirma positivamente a realidade empírica, se bem que negue em absoluto a realidade transcendental do mundo dos fenômenos.

A questão da realidade do mundo exterior tem, entretanto, a sua solução, no sistema de Kant, na distinção por ele feita entre a *cousa em si (noumena)* e os fenômenos. Só os fenômenos podem ser objeto da intuição e estão deste modo subordinados às condições do espaço e do tempo. Mas também por isto mesmo só eles podem ser objeto de nosso conhecimento. Quanto à *cousa em si*, permanece em esfera absolutamente inacessível às nossas faculdades cognitivas; de maneira que, considerada em relação com o nosso conhecimento, só pode valer como conceito de limite, isto é, como conceito negativo. Quer dizer: nós não conhecemos as cousas como elas são em si, mas apenas pelas impressões que produzem em nós, e como as impressões que recebemos, estando subordinadas às condições da intuição, por efeito de nossa própria organização, sempre nos figuram ou representam as cousas como se estivessem no espaço e no tempo, por isto imagina-

93 Schultze – *Die Philosophie der Naturwissenschaft*, vol. II, cap. 7º.

mos que tudo o que existe, existe no espaço e no tempo: o que constitui uma ilusão necessária e inevitável, sendo que as cousas como elas são em si mesmas estão fora do espaço e do tempo, uma vez que o espaço e o tempo não são senão simples formas ideais e subjetivas da sensibilidade: razão pela qual Kant compara a sua obra em metafísica com a de Copérnico em astronomia, sendo que Copérnico descobriu que o movimento diuturno dos astros em torno da Terra é aparente, porque em verdade o que se move é a Terra; e do mesmo modo, pelo ponto de vista de Kant, imaginamos que tudo o que existe, existe no espaço e no tempo, mas em verdade o espaço e o tempo estão em nós mesmos, sendo que o que existe no espaço e no tempo não são as cousas como elas são em si, mas apenas as impressões que produzem em nós, ou mais precisamente, os fenômenos com que as representamos em nossa intuição. Também Kant identifica positivamente os fenômenos com as nossas impressões sensíveis, e distingue neles a matéria e a forma. A matéria são os nossos sentimentos, os diferentes modos por que é afetada a nossa sensibilidade; a forma é a nossa intuição, isto é, o espaço e o tempo. "Nós recebemos as impressões", diz Kuno Fischer, "interpretando este ponto da doutrina de Kant, e delas fazemos fenômenos quando as percebemos, ou, o que significa a mesma cousa, quando as ordenamos no espaço e no tempo. As impressões múltiplas nos são dadas; sua forma e ordem, pelo contrário, é dada por nós, pela nossa razão intuitiva. A mesma faculdade (sensibilidade) que recebe as impressões e as transforma em sentimentos, encerra as condições formadoras *(formgebenden)* por meio das quais as impressões são ordenadas no espaço e no tempo, resultando assim dos sentimentos os fenômenos."[94]

Esta questão da distinção entre a *cousa em si* e os fenômenos constitui desde Kant um dos mais graves problemas da filosofia. Nós teremos de voltar a esse problema mais adiante. Aqui, porém, precisamos de passar a outro assunto.

Uma última observação ainda sobre a *Estética transcendental.* E vem a ser: sendo a Estética, como deve ser entendida no sistema de Kant, uma teoria da sensibilidade, como se explica que tenha por objeto exclu-

94 Kuno Fischer, *Geschichte der neuern philosophie*, vol. III. Kant – I liv., II. cap., IV.

sivamente as noções do espaço e do tempo? Que relação têm estas noções com a nossa sensibilidade? Ao mesmo tempo: por que resulta daí a justificação do conhecimento matemático? A cousa se explica. Em primeiro lugar, tem a *Estética transcendental* por objeto as noções do espaço e do tempo, porque sendo ela, como se exprime o próprio Kant, "a ciência dos princípios puros da sensibilidade *a priori*", isto é, dos princípios da sensibilidade, anteriores a toda a experiência, acontece que esses princípios são exatamente o espaço e o tempo. Logo por aí claramente se vê qual a relação entre a sensibilidade e as noções do espaço e do tempo. O espaço e o tempo são as formas fundamentais da sensibilidade. Depois encontra aí a sua justificação o conhecimento matemático porque esse conhecimento tem por objeto precisamente o espaço e o tempo. Efetivamente a matemática pura compreende, segundo Kant, a aritmética, a geometria e a mecânica. Basta considerar o objeto de cada uma destas ciências, para ver que todas elas se referem ao espaço e ao tempo. A geometria tem por objeto a extensão, isto é, as grandezas e suas relações no espaço; logo é sua condição fundamental o espaço. A aritmética tem por objeto o número; este se forma pela adição de unidade a unidade; esta operação supõe sucessão, e disto é condição fundamental o tempo. Nas mesmas condições a mecânica tem por objeto o movimento, e este, fazendo abstração do dado empírico, isto é, do corpo em movimento, se resolve em deslocação, isto é, em sucessão no espaço. São, pois, condições fundamentais do movimento ao mesmo tempo o espaço e o tempo. Em conclusão: o espaço e o tempo são as condições fundamentais da matemática pura. Ora, o espaço e o tempo são formas da sensibilidade e têm como tais o seu fundamento, não na existência, não nas cousas fora de nós, mas na organização mesma do espírito. Isto explica a razão por que não podemos conceber o espaço e o tempo como não existentes. É certo que podemos imaginar o desaparecimento de tudo o que existe na Terra, o desaparecimento da Terra mesma, do Sol e das estrelas, o desaparecimento de todos os corpos; mas ainda assim, ficam sempre o vácuo e a eternidade, não se podendo por forma alguma imaginar que desapareçam o espaço e o tempo mesmos. É que o espaço e o tempo pertencem, como já vimos, à organização mesma do espírito, fazem parte de nós mesmos, são, por assim dizer, uma criação necessária de nosso espírito, e estão por isto sempre presente, nem podem ser suprimidos. É daí que resulta também o caráter

universal e a certeza apodíctica das leis matemáticas, em particular, das leis geométricas, porque sendo referentes ao espaço e ao tempo, participam da mesma natureza do espaço e do tempo, e como tais são de certeza tal que não é possível sequer imaginar o contrário. É que nas mesmas condições que o espaço e o tempo essas leis devem ser compreendidas como tendo o seu fundamento na própria organização do espírito.

Pode-se partir das formas fundamentais do conhecimento sensível, isto é, do caráter intuitivo e necessário das noções do espaço e do tempo para fazer a dedução da matemática pura; ou, *vice-versa*, pode-se partir do fato da matemática pura, para fazer a dedução do caráter intuitivo e necessário das noções do espaço e do tempo. Kant adota o primeiro método nos *Prolegômenos*, e o segundo na *Dissertação* e na *Crítica da razão pura*, sendo assim a prova da tese fundamental da *Estética* estabelecida, quanto ao ponto de vista matemático, ao mesmo tempo por via analítica e sintética. Esse argumento fundado sobre o caráter necessário e certeza apodíctica das leis matemáticas parece a Kant decisivo, sendo certo que se trata aí de um fato que é de reconhecimento universal. Efetivamente: nós temos certeza de que nenhuma experiência poderá ser contrária a qualquer lei matemática. Qualquer princípio, qualquer teorema aritmético ou geométrico, uma vez provado, ou devidamente compreendido, é impossível admitir ou mesmo imaginar que possa suceder o contrário. Isto é um fato e este fato não poderia ser compreendido se o espaço e o tempo não fossem ideias necessárias e intuitivas, se não fossem, conforme as teses de Kant, intuições ideais e subjetivas; e tivessem de ser ao contrário compreendidas como ideias objetivas, correspondentes a fatos exteriores e como tais subordinadas às condições da experiência. Isto porque neste caso as leis matemáticas seriam também, por sua vez, leis empíricas, e sendo assim não poderiam ser necessárias, uma vez que toda a lei empírica é fundada sobre a experiência e como tal está sujeita a ser destruída por uma experiência contrária.

§ 6º
OS OUTROS PONTOS DA CRÍTICA

A *Estética transcendental* é um trabalho da mais elevada significação e da mais perfeita coesão lógica. Na obra de Kant é como o diamante

central de que partem todas as cintilações que iluminam o conjunto do monumento. É uma doutrina que pode ser combatida e que talvez não seja difícil mostrar que é radicalmente falsa; mas ainda assim, não pode deixar de ser admirada como uma das mais extraordinárias produções do espírito humano: tal é a força e vigor com que foi deduzida, tal é a segurança e poder das suas conclusões. Além disto, o filósofo parte de premissas, que são, pelo menos aparentemente, de evidência irresistível; e o mais vem como dedução necessária e inevitável: formando o todo um conjunto harmônico e perfeito. E tão precisa e completa é a argumentação, tão coerente é o nexo causal que anima a sucessão das ideias, que ao todo da doutrina em rigor nada se pode acrescentar, nem diminuir, podendo-se dar mais amplo desenvolvimento à exposição, explicar e esclarecer a teoria, mas nunca modificá-la em suas ideias essenciais. De maneira que essa parte da crítica ou é aceita em sua totalidade ou rejeitada *in limine*, não sendo, por assim dizer, suscetível de passar por modificações.

Não acontece a mesma cousa com os outros pontos da doutrina de Kant. Pelo contrário em sua obra, excetuando precisamente as teorias da *Estética transcendental*, tudo o mais foi desmoronado. E esse desmoronamento* foi tão radical e profundo e os destroços do monumento formam um conjunto tão desconforme e confuso, que a *Estética*, resistindo a todos os embates da crítica demolidora, é como se fosse uma pérola perdida num montão de ruínas.

Eu poderia, pois, me limitar à exposição dos princípios da *Estética*, tal como ficou feita de acordo com os mais legítimos e autorizados intérpretes da doutrina do grande pensador, pois é precisamente do ponto de vista da *Estética* que resulta a impossibilidade do conhecimento da *cousa em si*, e com esta impossibilidade o caráter relativista ou céptico desta doutrina: único aspecto que temos em vista considerar no sistema de Kant. Todavia não passarei adiante sem deixar consignadas, embora em rápidas linhas, as ideias capitais da *Crítica da razão pura*, também quanto aos outros pontos.

---

* No texto *desmoramento*.

Da *Estética transcendental*, Kant passa à *Analítica transcendental*. A primeira é uma teoria da sensibilidade e nessa teoria são estudadas as formas puras da intuição, isto é, as noções do espaço e do tempo. A segunda é uma teoria do entendimento e aí são estudadas as condições da experiência, isto é, as categorias do juízo e as leis fundamentais do conhecimento.

Na apreciação da *Analítica* não me deterei muito tempo; se bem que se trate de uma parte muito mais vasta e muito mais complicada da *Crítica*. Vasta e complicada; mas também extremamente obscura, sendo que os resultados da *Analítica* estão muito longe de corresponder à segurança, precisão e rigorosa coesão dos princípios da *Estética transcendental*. É a razão por que Schopenhauer, comparando estas duas partes da obra de Kant, se exprime, não sem razão, nos seguintes termos: "A maneira por que Kant expõe a sua teoria das categorias basta para provar que esta teoria é sem fundamento. Que diferença, a este ponto de vista, entre a *Estética transcendental* e a *Analítica transcendental*. Na primeira que precisão, que segurança, que sólida convicção francamente expressa e solidamente comunicada! Tudo é aí luminoso, e Kant nada deixa obscuro: sabe o que quer e sabe que tem razão. Na segunda, ao contrário, tudo é obscuro, confuso, vago, flutuante, incerto: a exposição é tímida, cheia de restrições e referências ao que se segue e mesmo a restrições precedentes. De resto, toda a segunda e toda a terceira seção da dedução dos conceitos puros do entendimento foram completamente mudadas na segunda edição; porque Kant mesmo as achava insuficientes, mas o que o filósofo põe em lugar das partes suprimidas é alguma cousa de todo diferente, mas que em verdade nada tem de mais claro."[95]

Todavia há uma certa verdade no fundo do pensamento de Kant: e é que à teoria da intuição que fornece a explicação dos dados naturais do conhecimento se devia acrescentar necessariamente uma teoria da experiência, explicando as condições da elaboração mesma do conhecimento. Foi o fim a que se propôs Kant na *Analítica*; mas aí o resultado foi negativo. É assim que Kant, deduzindo na teoria da sensibilidade as formas puras da intuição, entendeu que devia por um processo análogo deduzir

95 *O Mundo como Vontade e como Representação*. Apêndice – "Crítica da filosofia de Kant."

os conceitos puros da experiência, isto é, os conceitos que são a condição da experiência, mas que são anteriores a toda a experiência, formas puras do entendimento *(categorias)*, nas mesmas condições que o espaço e o tempo como intuições originárias são formas puras da sensibilidade. Mas a sua análise, sobre este ponto, é toda artificial e arbitrária, alongando-se Kant em distinções sutis que iludem pela complicação, dando proporções colossais à sua crítica, mas que em rigor nada explicam, porque não se trata de uma observação positiva dos fatos da natureza viva e real, mas apenas de uma construção artificial de puras abstrações. "Artificial e falsa", diz Saisset, "a análise do entendimento de Kant, tomando abstrações em lugar de realidades, é inteiramente estranha à verdadeira observação da consciência."[96]

Sem nos preocupar, porém, com estas contestações ou impugnações, ou mesmo com quaisquer imperfeições de que porventura se mostre viciada a doutrina de Kant, tratemos apenas, em síntese, de fazer a dedução de suas ideias. Não temos em vista por enquanto apreciar, nem criticar, mas unicamente expor.

O nosso conhecimento se origina, segundo Kant, de uma dupla fonte: da sensibilidade (receptividade das impressões) e do entendimento (espontaneidade dos conceitos). Pela primeira nos é dado com as representações o objeto do conhecimento; pelo segundo esse objeto é pensado; pela primeira nos é fornecida, com as impressões sensíveis, através das formas puras do espaço e do tempo, a matéria do conhecimento; esta matéria se resolve em fenômenos – objetos sensíveis e estados de consciência; pelo segundo estes fenômenos são ordenados, compostos, combinados em suas múltiplas relações, em uma palavra, conhecidos. A primeira operação se chama intuição; a segunda, se chama juízo. A primeira se resolve em impressões sensíveis e é por estas que se adquirem as representações; a segunda se resolve em representações de representações e é por estas representações de representações que se formam os conceitos. É deste modo que Kant define a sensibilidade a faculdade da intuição, e o entendimento, a faculdade dos conceitos; de maneira que quando se diz que a sensibilidade

96 *Le scepticisme*, Troisième étude – Kant.

e o entendimento são as duas fontes do conhecimento, isto equivale a dizer que não se compreende nenhum conhecimento sem estes dois elementos. "A intuição e os conceitos", diz o próprio Kant, "constituem os elementos de todo o nosso conhecimento, tanto que nem conceitos sem uma intuição de alguma sorte a eles correspondente, nem intuição sem conceitos podem produzir qualquer conhecimento." Pensamentos sem intuição seriam pensamentos sem substância; e pensamentos sem substância são vácuos, do mesmo modo que intuições sem conceitos são cegas.* *Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriff sind blind.*

Isto se explica e é de fácil compreensão. Em primeiro lugar, não se pode compreender nenhum conhecimento sem que se tenha no espírito a imagem ou representação daquilo que deve ser conhecido. Depois é preciso que esta imagem ou representação possa ser comparada com outras, de modo a se formar um conceito. É a distância que vai da representação para o juízo, ou mais precisamente, da intuição para o conceito. Pela sensibilidade recebemos a impressão das cousas, somos afetados do que se passa em nós ou fora de nós; o que quer dizer: recebemos a representação dos fenômenos. Nisto consiste o que Kant chama intuição. Pelo entendimento combinamos, comparamos, coordenamos as nossas representações e formamos assim os conceitos. Nisto consiste o que Kant chama juízo; e a representação que resulta do juízo é o que se chama conceito. De maneira que a intuição é a representação das cosias particulares; o conceito é a representação de uma representação. Intuição é, pois, percepção; conceito é pensamento. Na intuição as cousas são representadas em nossa sensibilidade; no conceito as cousas são julgadas e interpretadas em nosso pensamento. Os conceitos se referem às cousas particulares mediatamente; as intuições imediatamente. Conhecer por intuições é sentir; conhecer por conceitos é pensar.

Representações e juízos, ou intuições e conceitos – tais são, pois, os elementos necessários de todo o conhecimento: o primeiro, obra da sensibilidade; o segundo, obra do entendimento. Mas tanto as intuições, como os conceitos, podem ser de duas espécies: puros ou empíricos; puros se a representação ou o juízo não encerra nenhum elemento sensível;

---

* No texto *cegos*.

empírico na hipótese contrária. É, pois, com a introdução do elemento sensível que começa a experiência, isto quer se considere a intuição, quer se considerem os conceitos. De maneira que é preciso distinguir, tanto na intuição como nos conceitos, o elemento puro ou *a priori* e o elemento empírico ou *a posteriori*.

Na intuição o elemento puro consiste nas formas originárias da sensibilidade, isto é, nas noções do espaço e do tempo; o elemento empírico na multiplicidade infinita das impressões sensíveis: o que constitui exatamente o que se chama o mundo dos fenômenos, compreendendo o conjunto dos fatos e mudanças que se passam dentro do espaço e do tempo e são o objeto da nossa percepção. Esses fatos constituem a matéria do conhecimento e esta matéria formaria um todo incoerente e sem forma se não houvesse, além da sensibilidade, outra faculdade que a coordenasse. Essa faculdade é o entendimento que fornece a forma do conhecimento. Mas no entendimento, assim como na sensibilidade, há também um elemento puro que é independente das impressões sensíveis e por conseguinte anterior a toda a experiência. Ora, a *Estética transcendental* tem por objeto a determinação das formas puras da sensibilidade, isto é, do elemento pré-empírico da intuição. Do mesmo modo a *Analítica* tem por fim precisamente fazer a dedução dos conceitos puros do entendimento; é, numa palavra, a análise da experiência pela determinação dos seus elementos pré-empíricos.

Para fazer a determinação destes elementos pré-empíricos da experiência ou destes conceitos puros do entendimento (categorias), Kant parte da ideia do juízo. Isto é natural, pois era no mecanismo mesmo do juízo que se devia buscar a base para a dedução dos conceitos puros do entendimento. Ora, o juízo se compõe de dois termos: o sujeito e o predicado. Pois bem: considerando-se estes dois termos do juízo independentemente de qualquer substância empírica, isto é, com abstração de qualquer influência ou impressão sensível, o que Kant supõe encontrar é unicamente o seguinte: considerando-se o sujeito, somente a extensão do mesmo ou a grandeza no sentido lógico, de onde o conceito da *quantidade*; considerando-se o predicado, a circunstância de ser por ele representado um sinal ou uma propriedade do sujeito, de onde o conceito da *qualidade*. Vem depois a relação que se estabelece entre o sujeito e o predicado, de

onde o conceito da *relação*; e finalmente vem o modo por que o sujeito e o predicado se compõem para o nosso conhecimento, de onde o conceito da *modalidade*.

A *quantidade*, a *qualidade*, a *relação* e a *modalidade* são, pois, segundo Kant, as formas puras do juízo.

Cada uma destas quatro formas puras tem um número certo de juízos, três, segundo a classificação sistemática de Kant. Deste modo se reduzem todos os juízos possíveis a estas doze espécies:

Quantidade: juízos gerais, particulares e singulares;

Qualidade: juízos afirmativos, negativos e indefinidos;

Relação: juízos categóricos, hipotéticos e disjuntivos;

Modalidade: juízos problemáticos, assertóricos e apodícticos.

A cada uma destas espécies de juízo corresponde um conceito puro, isto é, um conceito *a priori*, adquirido independentemente de qualquer experiência e por força da própria organização do espírito. E como há doze espécies de juízo, há igualmente doze conceitos puros. É a estes conceitos puros que Kant dá o nome de *categorias*. Há assim doze categorias, correspondendo três categorias a cada uma das formas puras do juízo.

Eis aqui, segundo Kant, a tábua das categorias:

Quantidade: unidade, totalidade, pluralidade;

Qualidade: realidade, negação, limitação;

Relação: substância e acidente; causa e efeito; comunidade ou reciprocidade (ação recíproca entre o agente e o paciente);

Modalidade: possibilidade (impossibilidade), existência (não existência), necessidade (contingência).

Pondo de parte o que possa haver de artificial e arbitrário nesta dedução de categorias, sendo deduzidas quatro formas puras do juízo, e correspondendo com o máximo rigor a cada uma destas formas precisamente três categorias; pondo de parte qualquer redução ou modificação que nelas se possa fazer, o que importa, antes de qualquer outra cousa, considerar, é que estas categorias são pré-empíricas, isto é, existem no nosso espírito independentemente de qualquer impressão sensível e se explicam por força da própria organização do entendimento, nas mesmas condições que as noções do espaço e do tempo se explicam por força da própria orga-

nização da sensibilidade. Deste modo valem para toda a experiência, mas são independentes da experiência e anteriores a toda a experiência. Ora, há dificuldades muito graves, invencíveis mesmo, já não digo somente para justificar, mas até mesmo para compreender essa doutrina. Que o espaço e o tempo sejam formas *a priori* do espírito, compreende-se, e o fato de não podermos sequer imaginar ou conceber a não existência, quer de uma, quer de outra destas duas representações, demonstra que se trata aí de representações necessárias que só se podem explicar como fazendo parte da própria organização espiritual. Imaginemo-nos transportados para os últimos extremos do mundo, para a região das últimas estrelas, para os mais remotos confins do espaço; é impossível imaginar que daí por diante não continue o espaço; pelo contrário nunca chegaremos a um limite, e o espaço continuará sempre e indefinidamente. O mesmo se dá com a noção do tempo, sendo impossível imaginar nas suas duas direções opostas, o passado e o futuro, um limite absoluto. Isto significa precisamente que, para onde quer que seja transportado, o espírito leva sempre consigo a capacidade de produzir o espaço e o tempo. Trata-se, pois, aí, de duas representações que só se podem compreender tendo o seu fundamento na organização do espírito. De outra forma são inexplicáveis. Mas tratando-se das categorias, não; o que é difícil compreender é que se expliquem somente pelo entendimento, como pretende Kant. Efetivamente: como poderemos compreender a quantidade sem uma cousa a que se refira; a qualidade sem um sujeito a que se aplique; a relação sem termos entre os quais se estabeleça; o modo sem uma substância de que exprima as variações? Em outros termos: como poderemos julgar sem perceber; como poderemos formar um conceito, isto é, perceber a relação entre duas ou mais ideias, sem primeiro adquirir pelas impressões sensíveis estas mesmas ideias? Se se tratasse de algumas destas ideias de significação tão comum na História da humanidade, que se acredita tenham sido formadas sem nenhuma co-participação da sensibilidade, como, por exemplo, a ideia de Deus (um princípio de atividade infinita em si mesmo incorpóreo), a ideia da alma (um ser simples também incorpóreo, dotado de sentimento e vontade), cousas de que jamais teve alguém qualquer percepção sensível; e mesmo se se tratasse da ideia de força (o que produz movimento), ideia que não se confunde com a do movimento e que em si mesma se refere a um fato

que também não impressiona a sensibilidade; se se tratasse de ideias desta natureza, compreende-se que Kant as pretendesse considerar como superiores ou anteriores à experiência. Mas, tratando-se das chamadas formas puras do entendimento (quantidade, qualidade, relação, modalidade); tratando-se dos chamados conceitos puros ou categorias (unidade, totalidade, pluralidade, realidade, causalidade, etc.), é impossível imaginá-los como anteriores à experiência. As categorias são uma enumeração das cousas. Era assim que as entendia Aristóteles; e foi assim que as restabeleceram, debaixo de um ponto de vista inteiramente diferente, bem se vê, Mill, Bain, etc. Ora, as cousas é que são exatamente o objeto da nossa percepção ou das nossas impressões sensíveis. Como poderemos, pois, compreendê-las fora desta percepção ou destas impressões sensíveis?

Schopenhauer explica pela seguinte forma a origem deste vício radical na *Analítica transcendental*: "Esta simples vista, que – *o espaço e o tempo nos são conhecidos a priori* – é uma descoberta que supõe uma inteligência objetiva e a mais alta capacidade de que seja um homem capaz. Satisfeito com esta feliz descoberta, Kant quis levar mais longe a veia que encontrara: o amor pela simetria arquitetônica foi para ele o fio diretor. Tendo descoberto que a intuição empírica repousa sobre uma intuição pura *a priori* que é a sua condição, ele pensou que os conceitos, adquiridos empiricamente, deviam ter igualmente por fundamento em nossa faculdade de conhecer certos *conceitos puros*; o pensamento empírico real não deveria ser possível senão graças a um pensamento puro *a priori*, o qual não tendo por si nenhum objeto próprio, devia tirar seus objetos da intuição; de sorte que, atribuindo as demonstrações da *Estética transcendental* um fundamento *a priori* às matemáticas, devia igualmente haver um fundamento *a priori* para a lógica. E eis por que a *Estética transcendental* teve na *Lógica transcendental* o seu equivalente simétrico. Desde então Kant não era mais livre, não se achava nas condições de um investigador desinteressado, de um observador dos fatos de consciência; recebeu sua direção de uma hipótese e se esforçava por confirmar essa hipótese pelas suas descobertas; depois de ter tão felizmente inventado a *Estética transcendental*, queria a todo o preço acrescentar a esta um segundo grau, uma *Lógica transcendental* que lhe fosse análoga, isto é, que lhe correspondesse simetricamente. Veio assim ao quadro dos juízos; do quadro dos juízos, deduziu o melhor que pôde, o

das categorias sob a forma de doze conceitos puros *a priori*. Estes conceitos eram a condição sob a qual pensávamos as cousas, do mesmo modo que as duas formas da sensibilidade eram a condição sob a qual as percebíamos intuitivamente; desta maneira à sensibilidade pura correspondia, daí por diante, um entendimento puro, etc." (Veja-se *O Mundo como Vontade e como Representação*, na parte referente à crítica da filosofia de Kant).

Esta apreciação é de uma observação fina e penetrante. O lado fraco das teorias desenvolvidas por Kant na *Analítica transcendental* fica de todo patente. É como se se fizesse a decomposição do cadáver para descobrir nos tecidos mais profundos o sinal do veneno que foi a origem da perturbação que deu em consequência a morte. Kant tinha um intuito preconcebido: pretendia mostrar que há no entendimento um elemento *a priori* que é a condição da experiência, do mesmo modo que há na sensibilidade um elemento *a priori* que é a condição da sensibilidade. Deste modo não observava para induzir, como é a regra e o processo natural na lógica objetiva e experimental; pelo contrário tinha já a sua ideia adotada por analogia e tratava de ajeitar a esta ideia os fatos da observação. Não sem razão, pois, é que Emile Saisset qualifica, como já vimos, a sua análise, como artificial e falsa, análise que coloca abstrações em lugar das realidades, estranha à observação verdadeira da consciência. Seja, porém, como for, Kant, uma vez firmados os seus primeiros princípios, não vacila e vai ao fim. Há, pois, segundo ele conceitos puros que são independentes da experiência, do mesmo modo que há na intuição formas puras que são independentes das impressões sensíveis. Estas formas puras da intuição são o espaço e o tempo; estes conceitos puros do entendimento são as categorias, correspondendo três rigorosamente, como vimos, a cada uma das formas puras do juízo (quantidade, qualidade, modalidade, relação). Estes conceitos puros do entendimento, sendo anteriores à experiência, são, não obstante, a condição da experiência, sendo que é por meio deles que o espírito trabalha sobre a matéria do conhecimento fornecida pelas impressões sensíveis.

Mas aqui graves dificuldades se apresentam. Em primeiro lugar: como é que dos conceitos puros do entendimento resultam os objetos da experiência? Isto se explica na teoria do filósofo pela introdução do elemento empírico do conhecimento, isto é, pelas impressões sensíveis. Estas

constituem o que chamamos fenômenos. Estes fornecem a matéria e o entendimento fornece, com as suas categorias, a forma do conhecimento. Depois: os fenômenos ou as impressões sensíveis são múltiplas e várias: como é que aí se estabelece a unidade? Isto se explica pelo que o filósofo chama a unidade transcendental sintética da apercepção. Trata-se de um processo de elaboração cognitiva que tem o seu fundamento na organização mesma do espírito. Este processo compreende três fases: a síntese da apreensão na intuição; a síntese da reprodução na imaginação; e a síntese da recognição no conceito.

Seria inútil entrar na apreciação e análise de cada uma destas modalidades do processo cognitivo. Como se vê as distinções se sucedem numa crescente complicação. E não fica nisto: a todas estas complicadas distinções Kant ainda acrescenta o que ele chama o esquematismo dos conceitos puros do entendimento; matéria a que dedica um capítulo especial, capítulo entre todos o mais obscuro, e onde até agora, no dizer de Schopenhauer, ainda ninguém pôde ver claro. A ideia fundamental desta teoria consiste no seguinte: que para que possa a sensibilidade entrar em combinação com o entendimento na formação do conhecimento, sendo a multiplicidade das intuições reduzida ou subordinada à unidade do conceito, é indispensável que haja um princípio intermediário. Este princípio intermediário é o tempo. É o que se chama o esquema transcendental, obra da imaginação. Ora, o tempo como forma pura, é da mesma natureza que as categorias, e como forma da sensibilidade é da mesma natureza que os fenômenos: é, pois, por seu intermédio que as categorias podem ser aplicadas aos fenômenos, tendo, por assim dizer, cada categoria a sua imagem, o seu monograma no tempo; e é à imaginação que compete arquitetar esse monograma, essa imagem, numa palavra, esse esquema. Tendo cada categoria o seu esquema correspondente, uma vez que há doze categorias, há assim igualmente doze esquemas. Há o esquema da realidade – *é o ser no tempo*; há o esquema da substância – *é a permanência do ser no tempo*; há o esquema da causalidade – *é a sucessão regular dos fenômenos no tempo*, etc.

Esta teoria do esquematismo dos conceitos puros do entendimento serve de transição na obra de Kant para a dedução das leis fundamentais do conhecimento.

Quanto a estas leis eu me limitarei a reproduzi-las nos termos mesmos do filósofo, sem cogitar nem da sua dedução, nem da sua demonstração. São redutíveis a duas espécies: as leis fundamentais matemáticas, e as leis fundamentais dinâmicas.

Leis fundamentais matemáticas:

1º) Axioma da intuição: *Todas as intuições são grandezas extensivas*.

2º) Antecipação da percepção: *Em todos os fenômenos o sentimento e o real que lhe corresponde no objeto* (realitas phenomenon) *têm grandeza intensiva, isto é, um grau*.

3º) Continuidade das grandezas: *Todas as grandezas, tanto da intuição como do sentimento, são contínuas*.

Leis fundamentais dinâmicas:

A) Analogias da experiência.

1ª) Permanência da substância: *Em toda a mudança dos fenômenos permanece a substância, e o* quantum *da mesma na natureza não pode ser aumentado, nem diminuído*.

2ª) Lei de causalidade: *Todas as mudanças dão-se segundo a lei da composição da causa e do efeito*.

3ª) Lei da reciprocidade: *Todas as substâncias, enquanto coexistem, enquanto podem ser percebidas como simultâneas no espaço, estão numa ação recíproca geral*.

B) Postulados do pensamento empírico:

1º) *O que está de acordo com as condições formais da experiência (formas da sensibilidade, categorias do juízo) é possível*.

2º) *O que está de acordo com as condições materiais da experiência (sentimento) é real*.

3º) *Aquilo cujo acordo com o real é determinado segundo as condições da experiência é necessário*.

* * *

À *Analítica transcendental* se segue na *Crítica da razão pura* a *Dialética transcendental* e a *Metodologia transcendental*. Nesta última parte o filósofo trata de indicar as condições do plano segundo o qual devem ser

trabalhados os materiais que foram determinados nas partes anteriores. A *Metodologia* é, pois, a exposição das condições formais de um sistema completo da razão pura. Compreende, debaixo do ponto de vista de Kant, quatro partes: a disciplina, o cânon, a arquitetônica e a História da razão pura.

Quanto à *Dialética*, é a crítica das ideias transcendentais da razão. É o que se pode chamar: a ciência dos erros naturais e necessários do espírito humano. Kant a chama a *Lógica da aparência*, devendo-se por isto entender não a *verossimilhança*, não a *aparência empírica*, mas a *aparência transcendental*. A *verossimilhança* não é uma *falsidade*, mas uma *verdade*, conhecida apenas por princípios insuficientes. A *aparência empírica* funda-se no uso empírico de leis, aliás, justas, do entendimento, com esta circunstância somente: que aí a faculdade de julgar é perturbada por influência da imaginação. A *aparência transcendental* é a que se funda sobre princípios cujo uso não se liga à experiência, mas que por disposição natural somos levados a aplicar como se tivessem de dominar toda a experiência. Estes princípios são subjetivos, mas nós os consideramos como se fossem de valor objetivo. Ora, da aplicação de tais princípios só poderão resultar ideias falsas ou pelo menos *ideias aparentes*, erros, portanto, mas, seja como for, tudo isto resulta das próprias condições da razão. Trata-se, pois, de erros que têm o seu fundamento na própria organização do espírito, de erros naturais ou necessários, ou como se exprime o próprio Kant, de uma *ilusão natural e inevitável*.

Isto se explica. Todo o nosso conhecimento, além da matemática, conhecimento intuitivo, referente às formas originárias da sensibilidade (o espaço e o tempo), se reduz unicamente às nossas impressões sensíveis trabalhadas pelas categorias do entendimento. Fora disto não há outro conhecimento possível. E como as impressões sensíveis constituem precisamente o que Kant chama fenômenos, pode-se dizer que todo o nosso conhecimento se reduz unicamente ao conhecimento matemático e ao conhecimento dos fenômenos. Ora, é ao conjunto dos fenômenos que se dá o nome de natureza, por onde se vê que só há duas ordens legítimas de conhecimento: a matemática e as ciências da natureza. A primeira se funda na intuição; as segundas se fundam na experiência. De maneira que, fora da matemática, tudo o mais, no que tem relação com o nosso conhecimento, fica limitado ao campo da experiência.

Isto na conformidade dos princípios da *Estética* e da *Analítica transcendental*, isto é, considerando-se a sensibilidade e o entendimento como as únicas fontes do conhecimento. Mas além destas duas faculdades, uma de caráter passivo *(receptividade das impressões)* e outra de caráter ativo *(espontaneidade dos conceitos)*; além destas duas faculdades, uma, faculdade da intuição, e outra, faculdade do juízo, há ainda a razão que é a faculdade do raciocínio, ou mais precisamente a faculdade dos princípios. Ora, todo o princípio liga-se a um princípio mais geral, este a outro princípio mais geral, e assim sucessivamente; e a razão só se satisfaz quando se eleva em cada série de fatos a um princípio que seja em si mesmo independente de outro princípio, isto é, quando se eleva a um princípio incondicionado ou absoluto. Tudo é condicionado: é o que nos explica a experiência. Mas a razão não se conforma com isto, e considerando em cada ordem de fatos a série das condições, pretende elevar-se a uma ideia ou conceito que abrange o objeto em toda a sua esfera *(universalidade)*, compreendendo a totalidade de suas condições; quer dizer: pretende elevar-se a uma ideia ou conceito do incondicionado. Esta ideia ou conceito do incondicionado é o que Kant chama ideia transcendental. É a obra do raciocínio, quando ultrapassa os limites da experiência e pretende especular sobre fatos ou concepções que não se explicam pelas impressões sensíveis e ficam assim em esfera superior ao mundo dos fenômenos. E como há três espécies de raciocínio: o raciocínio categórico, o raciocínio hipotético e o raciocínio disjuntivo, daí resulta que há três incondicionados ou três ideias transcendentais da razão: a ideia da alma, a ideia do mundo e a ideia de Deus. "Todas as ideias transcendentais", diz Kant, "se reduzem a três classes de que a primeira contém a *unidade absoluta* (incondicionada) *do sujeito pensante*; a segunda, a *unidade absoluta da série das condições do fenômeno;* a terceira, a *unidade absoluta das condições de todos os objetos do pensamento em geral.*"

O objeto da razão pura consiste precisamente na determinação destes três incondicionados ou destes três absolutos: a *alma* o *mundo* e *Deus*; ideias cada uma das quais é objeto de uma ciência. Resultam daí três ciências que são exatamente as ciências em que se divide a *metafísica*, compreendida a metafísica no velho sentido da palavra, como conhecimento do suprassensível. Tais são: a ciência do *eu* pensante ou da *alma (psicologia)*; a ciência do conjunto dos fenômenos ou do *mundo (cosmologia);* da

condição primeira da possibilidade de tudo o que é pensado ou de *Deus (teologia)*. É o que Kant chama a ciência transcendental da alma *(psicologia racional)*, a ciência transcendental do mundo *(cosmologia racional)* e a ciência transcendental de Deus *(teologia racional)*.

Kant se propõe a mostrar na *Dialética transcendental* que estas três ciências são sem nenhum fundamento na realidade, tratando-se aí, não de fatos, mas de ideias; não de realidades, mas de simples construções artificiais da razão; embora estas ideias ou estas construções não se devam compreender como simples acidentes do espírito e resultem ao contrário das próprias condições do pensamento: razão pela qual Kant as qualifica como *ilusão natural e inevitável*. Pela *Dialética* esta ilusão se dissipa e assim, uma vez patentes o vácuo de todas as ideias transcendentais da razão e o caráter meramente subjetivo das ideias de *alma*, de *Deus* e do *mundo*, o resultado é que a *psicologia*, a *cosmologia* e a *teologia transcendentais* ficam de todo reduzidas a destroços, não tendo mais razão de ser a metafísica, a não ser como análise da experiência e determinação dos limites do conhecimento.

Seria inútil reproduzir aqui os argumentos do filósofo, já relativos à psicologia racional *(paralogismo da razão pura),* já relativos à cosmologia racional *(antinomias da razão pura)*, já relativos à teologia racional *(ideal da razão pura)*. Isto nos levaria mui longe e pouco poderia adiantar. Basta considerar o resultado geral e as soluções definitivas da crítica. No capítulo seguinte voltaremos, não obstante, a considerar mais a fundo a verdadeira significação da *Dialética* e o caráter dos argumentos de Kant.

Capítulo X

A TEORIA DA RELATIVIDADE DO CONHECIMENTO COMO FORMA MODERNA DO CEPTICISMO

A TEORIA da relatividade do conhecimento, hoje tão apregoada pelos seus sectários, e ao mesmo tempo tão orgulhosa de sua originalidade, em verdade não é uma doutrina nova: é apenas uma renovação do cepticismo, doutrina quase tão velha como o mundo. É um fato que se torna de fácil verificação, uma vez estudada a fundo, como foi, esta teoria, em suas duas formas mais importantes: a filosofia positiva de Augusto Comte e a filosofia crítica de Kant. Nem eu tenho aqui necessidade de me alongar em amplos desenvolvimentos sobre uma tese já conhecida e julgada. Quanto a Augusto Comte creio que nada é preciso acrescentar ao que já foi posto em luz no capítulo a ele especialmente dedicado. Resta fazer algumas observações, em particular, sobre Kant.

A *Crítica da razão pura* é, como vimos precedentemente, uma análise da experiência; e esta análise da experiência, considerada em sua significação mais precisa, se resolve apenas em uma determinação dos limites do conhecimento. E é a isto unicamente que fica reduzida a metafísica, sendo em absoluto excluída a metafísica no velho sentido da palavra, isto é, a metafísica dogmática, como ciência das primeiras causas e dos primeiros princípios, ou mais precisamente, como ciência de Deus, da alma e do mundo.

Esta impugnação da metafísica dogmática estava já implicitamente contida nos princípios da *Estética* e da *Analítica transcendental.* Mas Kant julgou necessário dedicar a este assunto um estudo especial. Tal foi o objeto da *Dialética transcendental.* Firmando, porém, o princípio de que somente podemos conhecer as nossas impressões sensíveis, tais como são apreendidas na unidade da consciência, na conformidade das categorias do juízo, é bem de ver que a condenação da metafísica dogmática já aí se acha encerrada, porquanto esta não se limita às impressões sensíveis, o que equivale a dizer, não se limita ao mundo dos fenômenos, e ao contrário pretende explicar o que há acima dos fenômenos e os torna possíveis, esforçando-se por compreender as cousas em suas primeiras causas e em seus primeiros princípios, isto é, esforçando-se por interpretar, não simplesmente as impressões que as cousas produzem em nós, mas precisamente pretendendo interpretar as cousas como são em si mesmas. Neste sentido pode-se dizer que Kant na *Estética* e na *Analítica* já havia estabelecido as premissas de que apenas foram deduzidas na *Dialética* as conclusões negativas. Deste modo toda a sua crítica se resolve no seguinte: 1º) Todo o nosso conhecimento se limita ao dado empírico fornecido pela sensibilidade (impressões sensíveis ou fenômenos). 2º) Esse dado empírico está subordinado às formas puras da intuição (espaço e tempo); quer dizer: nossa sensibilidade somente pode ser afetada ou impressionada por fatos que se passam dentro do espaço e do tempo. 3º) Isto constitui o que se chama o elemento material ou o objeto do conhecimento, e a esse elemento material ou objetivo acresce o sujeito lógico ou o entendimento com as formas puras ou categorias do juízo: é o elemento formal do conhecimento.

As categorias do juízo foram estabelecidas por Kant, como vimos, em número de doze; mas os continuadores do sistema reduziram todas elas a um só princípio, a causalidade (Schopenhauer, Schultze); de maneira que toda a teoria se pode reduzir a esta única lei: não há conhecimento que não seja referente a impressões sensíveis (fenômenos) ligados pelo princípio da causalidade na extensão infinita do espaço e do tempo.

O conhecimento das formas puras da intuição, isto é, do espaço e do tempo e suas múltiplas relações, é também dado na intuição. Daí o caráter intuitivo da matemática. O conhecimento das impressões sensíveis ou dos fenômenos que se passam no espaço e no tempo é trabalhado pelo

espírito e constitui o que se chama experiência. A experiência se pode, pois, definir nestes termos: é o conhecimento dos fenômenos. Ora, ao conjunto de todos os fenômenos se dá o nome de natureza. Por conseguinte, dizer que a experiência é o conhecimento dos fenômenos equivale a dizer que a experiência é o conhecimento da natureza. E como fora destes dois elementos não há outra espécie admissível de conhecimento, daí resulta que só há duas ordens possíveis de ciências: a matemática e as ciências da natureza. Quanto à metafísica, fica em absoluto excluída.

Pelo exposto claramente se vê que Kant chegara com o máximo rigor, pela crítica da razão, exatamente ao mesmo resultado a que depois pretendeu chegar Augusto Comte, pela observação da História do pensamento. Comte condenou a metafísica e a teologia apregoando como única situação normal e estado definitivo do espírito, a ciência (positivismo). Kant não faz outra cousa quando apregoa como únicas formas legítimas de ciência, a matemática e as ciências da natureza, e condena do mesmo modo a metafísica, não se devendo esquecer que a metafísica que ele condena compreende igualmente a teologia, e ainda a cosmologia.

O resultado é o mesmo nos dois grandes representantes da teoria da relatividade do conhecimento, embora sejam radicalmente opostos os processos de que se serviram, um considerando a questão por via subjetiva, analisando o mecanismo mesmo da razão, e outro, por via objetiva, considerando a História do espírito humano. O fato poderá ser indicado como prova da verdade da solução proposta, pois se ambos chegaram por vias diferentes a um só e mesmo resultado, o processo de um poderá servir como contraprova do processo do outro. Mas a cousa se explica por outra forma: é que ambos tinham em vista uma ideia preconcebida e obedeciam à influência e sugestão dos mesmos erros e dos mesmos preconceitos, e assim qualquer que fosse a direção que viessem a tomar, haviam de chegar fatalmente à mesma solução por ambos prevista, ao mesmo resultado, por ambos de antemão preparado.

No sentido de Augusto Comte poder-se-á dizer: todo o conhecimento é relativo. E por isto se deve entender precisamente que nós não conhecemos as cousas como elas são em si, mas unicamente pelas relações que se estabelecem entre elas. Augusto Comte faz consistir exatamente nisto a distinção entre a filosofia positiva e a antiga filosofia, teológica ou

metafísica. É afastada como necessariamente vã toda busca a qualquer das causas propriamente ditas, ou primeiras ou finais, ficando todo o nosso conhecimento limitado unicamente à indagação das relações invariáveis que constituem as leis efetivas de todos os acontecimentos observáveis, assim suscetíveis de ser racionalmente previstos, uns após os outros. “Enquanto os efeitos naturais são atribuídos a vontades sobrenaturais”, explica Augusto Comte, “só as especulações relativas à origem e ao destino dos diversos seres devem parecer dignas de ocupar seriamente a nossa inteligência de que só elas, é verdade, podiam estimular suficientemente o primeiro desenvolvimento contemplativo. Mas, sob a inevitável decadência ulterior do espírito religioso, à medida que nossa atividade mental acha um melhor alimento contínuo, estas questões inacessíveis são gradualmente abandonadas, e finalmente julgadas vácuas de sentido para nós que não poderíamos realmente conhecer senão os fatos apreciáveis a nosso organismo, sem jamais poder obter nenhuma noção sobre a natureza íntima de qualquer ser, ou sobre o modo essencial de produção de qualquer fenômeno.”[97] Como se vê, nós não conhecemos as cousas: não as conhecemos por suas causas, ou primeiras ou finais; não as conhecemos em sua constituição íntima, ou segundo o modo essencial de sua produção; mas unicamente nas suas relações invariáveis que são os únicos fatos suscetíveis de observação e previsão. É assim que se deve entender o princípio da relatividade. A relatividade é, pois, colocada nas cousas mesmas, quer dizer, no objeto mesmo do conhecimento que fica limitado exclusivamente a relações; o que equivale a dizer: às modalidades exteriores da existência; ou para empregar uma expressão consagrada: ao mundo dos fenômenos, sendo que a existência como ela é em si mesma, as cousas em sua constituição e em sua significação essencial ficam, em absoluto, fora dos limites do nosso conhecimento, nem podem ser objeto de nossa investigação, devendo ser incluídas no que Spencer veio a chamar depois o domínio do incognoscível.

No sentido de Kant se poderá dizer do mesmo modo: todo o conhecimento é relativo. Mas aqui a realidade é posta não no objeto, mas precisamente no sujeito do conhecimento. Quer dizer: nós não conhece-

97 *Cours de philosophie positive*, t. 6º, liç. 58.

mos as cousas, nem em si, nem em suas relações entre si, mas unicamente nas impressões que produzem em nossa sensibilidade, isto é, em relação com a nossa consciência. É assim que só podemos conhecer o que se passa dentro do espaço e do tempo; e o que se passa dentro do espaço e do tempo somente pode ser representado em conhecimento, na conformidade das categorias do juízo. Mas o espaço e o tempo são formas puras da sensibilidade; e as categorias do juízo são conceitos puros do entendimento, quer dizer, fazem parte da nossa própria organização espiritual; e a estes dois princípios (forma da sensibilidade – o espaço e o tempo – e categorias) acresce somente, na formação do conhecimento, o elemento empírico, as impressões sensíveis. Estas constituem o que na linguagem de Kant se chama o *dado empírico*; elemento material, sobre o qual se exerce o trabalho das categorias que fornecem o elemento formal do conhecimento. Todo o nosso conhecimento se explica, pois, quanto a seu elemento material, em função da sensibilidade; e, quanto a seu elemento formal, em função do entendimento. E se as impressões sensíveis são sempre representativas, isto é, correspondentes a alguma cousa que existe fora de nós, independentemente das condições da representação, todavia o que se conhece é somente a representação, sendo que as cousas como são em si não podem entrar na consciência, escapam às formas puras da sensibilidade e às categorias do juízo; e por conseguinte, são absolutamente inacessíveis ao nosso conhecimento. Daí a distinção entre a *cousa em si (noumeno)* e os fenômenos. A *cousa em si* é a causa desconhecida das impressões sensíveis, o princípio que afeta a nossa sensibilidade; princípio que, em sua significação essencial, em absoluto nos escapa. É um princípio que, considerado em relação ao conhecimento, vale apenas como conceito de negação ou limite; razão pela qual se pode afirmar que onde começa a *cousa em si*, aí termina o conhecimento. Quanto aos fenômenos são as próprias impressões sensíveis. Kant diz mesmo: os fenômenos são as impressões percebidas. E como o conhecimento se limita a estas últimas, por isso se diz que todo o conhecimento só se refere aos fenômenos, jamais às cousas como são em si mesmas.

O criticismo de Kant termina, pois, precisamente nos mesmos termos do positivismo de Augusto Comte, limitando o conhecimento exclusivamente aos fenômenos. Mas os fenômenos são segundo Augusto Comte as relações externas, as modalidades ou aparências exteriores da

existência (relativismo objetivo) e segundo Kant, as impressões percebidas (relativismo subjetivo). Mas uma cousa em rigor não se distingue da outra, porque as relações externas ou modalidades exteriores da existência só têm valor para o conhecimento quando se apresentam como *fatos apreciáveis ao nosso organismo*. São expressões do próprio Augusto Comte e isto equivale a colocar essas relações externas ou modalidades exteriores da existência sob a dependência da sensibilidade, pois é somente pela sensibilidade que os fatos se podem tornar apreciáveis ao nosso organismo.

Poderíamos dizer segundo Kant: o objeto do conhecimento são os fenômenos, isto é, as impressões percebidas: deste modo somente podemos conhecer o que faz parte das nossas impressões sensíveis e como tal está nas condições de entrar para a representação (relações internas de que as relações externas são uma simples modalidade).

Isto mesmo se poderia exprimir, na linguagem de Augusto Comte, nos seguintes termos: o objeto do conhecimento são somente os fenômenos, isto é, os fatos apreciáveis são nosso organismo; deste modo somente podemos conhecer esses mesmos fatos, acontecimentos observáveis e suscetíveis de previsão (relações externas de que as relações internas são uma simples modalidade).

Uma concepção traz em gérmen a intuição idealista, e outra a intuição realista da existência, explicando-se, segundo o criticismo, o objeto em função do sujeito; e explicando-se ao contrário, segundo o positivismo, o sujeito em função do objeto; mas as consequências são as mesmas quanto ao valor do conhecimento que quer em um, quer em outro sentido, só se pode admitir de modo relativo; o que equivale a dizer: de modo incompleto, imperfeito e em proporções limitadas, e sem que se possa de modo algum alcançar aquilo que se pode chamar a aspiração natural e o ideal supremo do espírito, isto é, a posse da verdade.

A teoria da relatividade, já na sua forma objetiva (positivismo), já na sua forma subjetiva (criticismo) é, pois, simplesmente uma renovação do cepticismo. Isto já ficou devidamente provado quanto ao positivismo e uma vez provada a identidade fundamental entre essa doutrina e o criticismo quanto ao valor do conhecimento, bem se compreende que a consequência é a mesma com relação ao criticismo. Mas no criticismo o fato é ainda mais decisivo; e efetivamente, em Kant o cepticismo se faz patente,

já não somente pelas conclusões negativas da crítica, porém mesmo pelo sistema de exposição, pelo método e pela forma particular e caráter dos argumentos.

É o que se vê, logo à primeira vista, considerando os argumentos mesmos do filósofo. Vejamos de fato como é feita a crítica da psicologia, da teologia e da cosmologia, crítica que é precisamente o objeto da *Dialética transcendental*.

Crítica da psicologia racional (paralogismo da razão pura). A psicologia racional se resolve em certos e determinados dogmas que são ligados à natureza do homem como um complemento necessário aos dogmas teológicos. Esses dogmas são em regra: a unidade, a simplicidade, a espiritualidade e a imortalidade d'alma; segundo Kant: a simplicidade, a personalidade e a idealidade do sujeito pensante; fatos a que se liga imediatamente como uma consequência necessária o princípio da imortalidade. Todos esses dogmas resultam de um princípio único – a *substancialidade do eu* como sujeito do pensamento; princípio que foi estabelecido desde Descartes como o ponto de partida de todo o sistema de conhecimento sob a seguinte fórmula: *cogito, ergo sum*; devendo-se aí reconhecer a primeira afirmação da consciência e por conseguinte a primeira verdade imediatamente certa; verdade de evidência irresistível e sobre a qual é inadmissível toda a dúvida.

Kant, entretanto, sustenta que a fórmula – *cogito ergo sum* – encerra um argumento que envolve um paralogismo. Chama-se paralogismo o raciocínio falso quanto à sua forma. Trata-se, pois, de um erro de dedução, ou mais precisamente, de um sofisma, com esta única diferença: que aí o erro não vem da má-fé, mas de uma ilusão natural. Tal é de fato a distinção entre o paralogismo e o sofisma: no primeiro o argumento é deduzido de boa-fé, tirando-se uma conclusão falsa por efeito de alguma ilusão ou erro de percepção; no segundo, pelo contrário, o argumento é deduzido da má-fé, dando-se às premissas uma certa aparência de verdade, para apresentar como legítima uma falsa conclusão.

Vejamos agora em que consiste o paralogismo da fórmula cartesiana. Esta fórmula se resolve num silogismo que pode ser deduzido nestes termos:

Tudo aquilo cuja representação é o sujeito absoluto de nossos juízos e não pode por isto servir ou ser empregado *(gebraucht werden)* como determinação de outra cousa, é substância.

Eu como sujeito pensante sou o sujeito absoluto de todos os meus juízos possíveis, e esta representação de mim mesmo não pode servir ou ser empregada como predicado de outra cousa.

Por conseguinte eu, como sujeito pensante *(alma)*, sou substância.[98]

Analisando este silogismo, Kant observa que o conceito – sujeito absoluto dos nossos juízos – não é considerado no mesmo sentido em ambas as premissas. Embora as palavras sejam as mesmas, todavia os conceitos não são idênticos, não são precisamente os mesmos, como é rigorosamente necessário e há, pelo contrário, uma *quaternio terminorum*, segundo a fórmula consagrada. Não há uma só, mas duas ideias na expressão – sujeito dos nossos juízos –: o sujeito no juízo, isto é, o sujeito que é julgado como objeto do juízo, e o sujeito que faz o juízo, o sujeito que julga como condição lógica: no primeiro sentido é o sujeito real; no segundo é o sujeito lógico. Só o sujeito real é que pode ser substância como objeto possível de um juízo, como objeto permanente da intuição; não assim o sujeito lógico. Este não é objeto nem do juízo, nem da intuição; não é sujeito no juízo, não é sujeito real e por conseguinte não pode ser compreendido como substância.

"Faz-se questão na maior", diz Kant, "de um ser que em geral pode ser concebido sob todas as relações, por conseguinte tal como pode ser dado em intuição. Na menor não se trata deste ser senão enquanto ele se considera a si mesmo como sujeito, e unicamente em relação ao pensamento e à unidade da consciência, mas ao mesmo tempo em relação à intuição pela qual a unidade seria dada como objeto ao pensamento. Por conseguinte a conclusão é deduzida *per sophisma figurae dictionis*."[99]

98 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, vol. II, Betrachung über die Summe der reinen Scelenlehre.

99 *Kritik der reinen Vernunft*, vol. II, liv. II, cap. I.

"Este argumento tão glorificado", acrescenta Kant, "se resolve, pois, em um paralogismo. É o que se torna evidente quando se presta atenção à observação geral sobre a exposição sistemática dos princípios, e à seção dos movimentos, em que temos demonstrado que o conceito de uma cousa que pode existir em si como sujeito, mas não como simples atributo, não traz consigo nenhuma realidade objetiva. O que quer dizer que não se pode saber se algum objeto lhe pode corresponder em alguma parte, pois que não se percebe a possibilidade de tal maneira de existir, isto é, por conseguinte, que não resulta daí conhecimento algum. Logo para que este conceito possa designar, sob a denominação de substância, um objeto suscetível de ser dado, de se tornar um conhecimento, é preciso que uma intuição constante, como condição indispensável da realidade objetiva de um conceito, seja posta como seu fundamento: é o que faz com que o objeto seja dado. Ora, nós não temos absolutamente nada de permanente numa intuição interna, porque o *eu* não é senão a consciência de meu pensamento. E desde que paramos só no pensamento, de todo nos falta a condição necessária para aplicar o conceito de substância, isto é, de um sujeito existente em si mesmo e por si mesmo como seu pensamento." (*Obr. cit.*, loc. cit.)

Kuno Fischer, analisando de conformidade com a crítica de Kant este silogismo fundamental, explica-se assim: "A maior diz: o que somente pode ser pensado como sujeito do juízo e jamais como predicado, uma vez que é sujeito real, é substância. A menor diz: o eu pensante somente pode ser pensado como sujeito de todos os juízos. Aqui, já não é possível nenhuma conclusão. A maior explica que somente a substância pode ser pensada como substância; a menor explica que nosso eu forma em todos os casos o sujeito que julga: são duas leis que nada têm de comum, senão a palavra. Não há pois na conclusão um conceito que tenha sido considerado duas vezes no mesmo sentido. A palavra substância não tem a maior a mesma significação que na conclusão; a palavra pensamento não tem o mesmo sentido nas duas premissas."[100]

100 *Geschichte der neuern Philosophie*, vol. III; Kant, I, liv. II, cap. X.

Negado o princípio da substancialidade do *eu* como sujeito do pensamento, é escusado dizer que todos os outros princípios da psicologia racional logo se desmoronam pela base. Todos eles resultam como corolários do princípio mesmo da substancialidade, e uma vez mostrada a falsidade deste princípio, com esta se faz igualmente patente a falsidade dos corolários. É assim que são implicitamente condenados os princípios da unidade, da simplicidade, da espiritualidade e da imortalidade. Kant, não obstante, os submete cada um a um exame especial, procurando mostrar que todos eles se fundam sobre paralogismos análogos ao paralogismo da substancialidade. Seria inútil, porém, acompanhá-lo nesta análise.

Crítica da teologia racional (ideal da razão pura). Refutando os argumentos com que os teólogos pretendem demonstrar a existência de Deus, Kant sustenta que, sobre este assunto, todas as tentativas de demonstração partem, ou da experiência, ou de suas qualidades particulares, reconhecidas como de nosso mundo sensível, elevando-se assim do mundo, e segundo leis de causalidade, até a causa suprema fora do mundo; ou põem em princípio empiricamente uma experiência indeterminada, isto é, uma existência qualquer; ou, enfim, fazendo abstração de toda existência, concluem inteiramente *a priori*, deduzindo de simples conceitos a existência de uma causa suprema. A primeira prova é a prova físico-teológica, a segunda é a prova cosmológica, e a terceira é a prova ontológica. "Eu demonstrarei", diz Kant, "que a razão não adianta mais numa destas direções *(a empírica)* que na outra *(a transcendental)*; e que é em vão que estende as suas asas para se elevar, só por força da especulação, acima do mundo sensível." E em seguida estabelece a impossibilidade não somente de uma prova ontológica, como igualmente de uma prova cosmológica e físico-teológica da existência de Deus. Ao que se vê pela sua crítica, na prova ontológica parte-se da ideia para a existência, o que não tem razão de ser; e na prova cosmológica firma-se a proposição: um ser soberano real é um ser necessário. Mas como esta proposição é simplesmente determinada *a priori* por seus conceitos admitindo-se que o simples conceito do ser real por excelência traz como consequência a necessidade absoluta, vê-se que em rigor se parte também aqui da ideia para a existência; por onde se vê que esta prova, em última análise, se resolve na prova ontológica.

Quanto à prova físico-teológica, é apenas um caso particular da prova cosmológica, do mesmo modo que esta não é senão um caso particular da prova ontológica, pelo que nada se pode igualmente daqui deduzir, uma vez que se supõe um argumento já refutado.[101]

Crítica da cosmologia racional (antinomias da razão pura). Esta é a parte mais importante de toda a crítica de Kant e aquela em que de modo mais decisivo se faz patente o caráter negativo de seu sistema. Debaixo do seu ponto de vista todo o sistema das ideias cosmológicas se resolve em antinomias insolúveis. Estas são, no dizer de Saisset, o eterno desespero e o eterno escolho da filosofia especulativa. Há quatro antinomias: duas, de ordem matemática, e duas de ordem dinâmica. São quatro teses a que correspondem quatro antíteses, proposições ou princípios que estabelecem exatamente o contrário; e tanto as teses como as antíteses podem ser deduzidas por argumentos de perfeito rigor lógico, podendo-se assim a respeito de cada uma delas firmar, com a mesma legitimidade, ao mesmo tempo o sim e o não. Todas elas resultam deste princípio: *que sendo dado o condicionado, com ele é também dada a soma toda inteira das condições e por conseguinte o incondicionado*. Este princípio é apresentado por Kuno Fischer sob a forma de um silogismo nestes termos: "Se um fenômeno é dado, com ele é também dada a série inteira das suas condições (o mundo como todo); ora, o fenômeno é dado; logo, é também dado o mundo como sua condição." Tudo significa, reduzida a ideia a uma fórmula mais precisa, que cada fenômeno leva, pela consideração das suas condições, à concepção do todo universal, uma vez que tudo se prende e nada pode ser considerado isoladamente e como se fosse independente de condições. E sendo assim, é evidente que o conceito do todo universal ou do mundo (cosmos) é uma ideia natural da razão. Ora, esta ideia pode ser considerada, já em suas relações matemáticas (extensão e composição), já em suas relações dinâmicas (gênese e desenvolvimento). É daí que resultam as quatro antinomias,

---

101 Da crítica a que é submetida por Kant a teologia racional já me ocupei com o necessário desenvolvimento em outra parte desta obra, pelo que se faz desnecessário repetir um estudo já feito. Veja-se a este propósito a *Finalidade*, 1ª parte: "A psicologia como atividade permanente do espírito humano", cap. XII.

porque em cada uma destas relações podem ser admitidas e rigorosamente provadas duas teses em oposição radical uma à outra (tese e antítese).

Eis aqui, nos termos mesmos de Kant, como são formuladas as teses e as antíteses em que se resolvem as quatro antinomias.

Antinomias matemáticas:

1ª) O mundo em relação à sua extensão:

Tese: *O mundo tem um começo no tempo e é limitado no espaço.*

Antítese: *O mundo não tem nem começo, nem limite; ao contrário é infinito ao mesmo tempo no espaço e no tempo.*

2ª) O mundo em relação à sua composição.

Tese: *Toda a substância composta no mundo compõe-se de partes simples e nada há que não seja simples ou composto de simples.*

Antítese: *Nenhuma cousa composta se compõe de partes simples e em geral nada existe no mundo que seja simples.*

Antinomias dinâmicas:

1ª) O mundo em relação à sua gênese ou causalidade.

Tese: *A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de que possam ser deduzidos todos os fenômenos do mundo; é ainda necessário admitir uma causalidade por liberdade para explicação dos mesmos.*

Antítese: *Não há liberdade; e ao contrário tudo no mundo sucede somente segundo leis naturais.*

2ª) O mundo em relação a seu desenvolvimento.

Tese: *Ao mundo sensível se liga alguma cousa que, ou como sua parte ou como sua causa, é um ser absolutamente necessário.*

Antítese: *Não existe absolutamente nenhum ser necessário, nem no mundo, nem fora do mundo, como sua causa.*[102]

Kant apresenta em relação a cada uma destas antinomias ao mesmo tempo a prova da tese e a prova da antítese. Seria escusado reproduzir aqui os seus argumentos que poderão ser facilmente examinados na obra mesma do autor. Reproduzirei, não obstante, apenas para indicar ao

102 *Kritik der reinen Vernunft*, 2º livro da *Dialética transcendental.* Ed. Kerbach, pág. 334.

menos num dos casos, as provas relativas a uma das antinomias, por exemplo, as provas relativas à primeira antinomia matemática.

Eis aqui:

Demonstração da tese:

"O mundo teve um começo no tempo e é limitado no espaço: porque, supondo-se, quanto ao tempo que ele não tem começo, sucede que a todo o momento dado, uma eternidade é já passada; e por conseguinte uma série infinita de estados sucessivos das cousas no mundo é também passada. Ora, a infinidade de uma série consiste precisamente em que ela não pode ser acabada por uma síntese sucessiva. Por conseguinte uma série cósmica passada não pode ser infinita. Logo um começo do mundo é uma condição necessária de sua existência. É o que se queria demonstrar.

"Se agora supomos que o mundo não tem limites, então será ele um todo infinito dado de cousas simultaneamente existentes. Ora, nós não podemos conceber a grandeza de uma quantidade que não é dada em intuição em certos limites, de outra maneira a não ser pela síntese das partes, nem a totalidade de um *quantum*, senão pela síntese completa ou pela adição a si mesma. Por conseguinte o mundo como um todo que enche o espaço inteiro, a síntese sucessiva das partes de um mundo infinito deveria, pois, ser considerada como completa, isto é, um tempo infinito deveria ser concebido na enumeração de todas as cousas coexistentes, como passado; o que é impossível. Um agregado infinito de cousas reais não pode, pois, ser considerado como um todo dado, por conseguinte também não como um todo ao mesmo tempo dado. Logo, um mundo, quanto à sua extensão no espaço, não é infinito e ao contrário está encerrado dentro de seus limites. O que era a segunda cousa a demonstrar." (Loc. cit.)

Demonstração da antítese:

"O mundo não tem nem começo nem limite; é ao contrário infinito quanto ao espaço e ao tempo; porque, supondo que tenha um começo: pois que o começo é uma existência precedida de um tempo no qual a cousa não é, um tempo deve ter precedido, no qual o mundo não era, isto é, um tempo vácuo. Ora, nada pode começar a ser em um tempo vácuo, porque nenhuma parte de tal tempo encerra em si, antes que outra qualquer, uma condição distintiva da existência, de preferência à condição da não existência (supondo, de resto, que esta condição exista por si

mesma ou por outra cousa). Muitas séries de cousas podem, pois, começar no mundo; mas o mundo mesmo não pode ter nenhum começo. É, pois, infinito em relação ao tempo passado.

"Quanto ao segundo caso, o da ilimitação no espaço, suponhamos o contrário, a saber, que o mundo é limitado: acha-se ele então em um espaço vácuo que não tem limites. Não haveria por conseguinte somente uma relação das cousas no espaço, mas também uma relação das cousas com o espaço. E como o mundo é um todo absoluto, fora do qual não há objeto de intuição, e por conseguinte correlativo do mundo com o qual esteja este em relação, então a relação do mundo com o espaço vácuo seria uma relação do mundo com *algum objeto*. Mas tal relação, por conseguinte a limitação do mundo pelo espaço vácuo, nada é. O mundo não é, pois, limitado quanto ao espaço, isto é, é infinito em extensão." (*Obr. cit.*, loc. cit.)

Eu conheci muito cedo esta teoria das antinomias de Kant. Nunca me foi possível empreender como se pudesse sustentar a respeito do mesmo fato ou do mesmo princípio ao mesmo tempo o sim e o não. Era uma cousa que repugnava à minha razão, e eu entendia assim, mesmo sem aprofundar a doutrina e como por instinto, que devia haver aí um veneno oculto, um vício radical. Hoje, consciente do fato, certo da tradição a que Kant se liga e habilitado assim a determinar com a necessária segurança a verdadeira significação do seu sistema, eu posso afirmar que ele não faz senão renovar o mesmo expediente dos cépticos, ou mais precisamente, o mesmo expediente dos sofistas, pondo em face um do outro dois dogmatismos opostos, para deduzir como consequência a negação do conhecimento. É certo que o próprio Kant não se apercebe disto e pretende distinguir o seu ponto de vista do ponto de vista dos cépticos, apresentando a doutrina das antinomias não como prova direta da negação do conhecimento, mas apenas como prova indireta do idealismo crítico e por conseguinte da negação do dogmatismo. Quer dizer: nós não conhecemos as cousas como são em si, mas apenas nas impressões que produzem em nós, isto é, nos fenômenos da nossa representação. Estes não podem ser identificados com as cousas, como elas são em si; se assim fosse, teríamos o que Kant chama o *realismo transcendental*; e neste caso seriam igualmente verdadeiras as teses e as antíteses cosmológicas. E como leis contraditórias

são necessariamente falsas, daí resulta que o realismo transcendental não pode ser admitido, pois traria em consequência um absurdo. É, pois, de modo necessário, uma vez provada a improcedência do realismo transcendental, que resulta a legitimidade e verdade da doutrina contrária, isto é, do idealismo crítico. É deste modo que Kant pretende apresentar do seu sistema, isto é, do ponto de vista crítico, duas provas: uma prova direta na *Estética transcendental*, pela teoria da sensibilidade; e uma prova indireta na *Dialética transcendental,* pela doutrina das antinomias.

Tudo isto se resolve na distinção já tantas vezes citada: nós não conhecemos as cousas, como são em si mesmas *(noumena)*, mas apenas no modo por que afetam a nossa sensibilidade, na *aparência* com que se apresentam na nossa representação *(fenômenos)*. Kant nega assim o conhecimento númeno *(ser em si)* e só admite o conhecimento dos fenômenos *(aparência do ser)*. É a significação do ponto de vista crítico; e este, por sua vez, se resolve na solução do problema do conhecimento pelo princípio da relatividade, porquanto tudo isto quer dizer, em última análise, que todo o conhecimento é relativo, isto é, só é possível dentro de certos e determinados limites, na relatividade das nossas formas cognitivas que somente podem apanhar os fenômenos, isto é, a aparência dos seres, jamais os seres como são em si mesmos. Kant admite assim o conhecimento dos fenômenos, da aparência dos seres, dos modos por que é afetada a nossa sensibilidade *(relatividade subjetiva)*, e com isto acredita separar-se do cepticismo, admitindo de modo relativo, limitado, a *certeza* dos fenômenos, a *certeza* das impressões sensíveis; mas em verdade se ilude, porque esta certeza não é negada pelos cépticos, nem pelos sofistas.

É de fato linguagem que se encontra já nos cépticos gregos: "Nós nada podemos conhecer da natureza das cousas. De onde nos vem com efeito um saber certo? Seria dos sentidos? Estes nos fazem conhecer as cousas não como *são em si mesmas*, mas como nos *aparecem*."[103] São palavras de Pirro; e Pirro insiste que a dúvida não se refere às aparências, aos fenômenos que são *evidentes*, mas unicamente à realidade que não poderia ser atingida. "A *aparência*", observa Timon, "é pura, onde quer que se

103 Janet e Séailles, *Histoire de la philosophie*, IV, cap. I; D. L. IX, 61 e 103.

apresente; desde que se pretenda excedê-la, apresentam-se razões contrárias e equipolentes que suspendem toda a afirmação." (D. L. IX, 105 e 106).

Sextus Empiricus, por seu lado, deduz a impossibilidade de um critério seguro da verdade, desse fato: que toda a demonstração supõe outra demonstração, esta ainda outra, e assim do infinito. Depois, admitindo que seja o homem dotado de capacidade para resolver sobre a verdade de qualquer conhecimento, com que faculdade deverá decidir? Com os sentidos? "Estes", diz Sextus, "variam de indivíduo a indivíduo, e no mesmo indivíduo variam de momento a momento; demais não nos dão senão modificações subjetivas, e assim nada nos permitem afirmar sobre a natureza das cousas." Será então com o entendimento? "Mas como o entendimento, do interior do homem, pode atingir o exterior?" – pergunta Sextus. "Há neste último argumento", observam Janet e Séailles, "como um pressentimento do problema crítico posto por Kant: que é que prova a objetividade das categorias do espírito humano?"[104]

Também Ravaisson, analisando um importantíssimo trabalho de Picavet sobre esta tese: "O cepticismo na antiguidade grega", observa que o cepticismo não contesta por modo algum o conhecimento dos fenômenos, mas unicamente o conhecimento do que se supõe que os excede. Nisto consiste o seu caráter próprio, sendo que, debaixo do seu ponto de vista, neste último domínio, isto é, além da esfera dos fenômenos, não é permitido afirmar nem o *pró*, nem o *contra*: ponto em que se destacam os cépticos dos sofistas, que admitem a respeito de tudo ao mesmo tempo uma e outra cousa.[105]

Só por estas citações claramente se faz ver que já os cépticos gregos distinguiam o *ser* de sua *aparência*, a *cousa em si* dos seus *fenômenos*; e negando o conhecimento do *ser*, o conhecimento da *cousa em si*, daí não se segue que negassem o conhecimento dos *fenômenos*. Estes, ao contrário, se apresentavam, como vimos, ao pensamento de Pirro, como evidentes; fato que só por si demonstra a identidade do cepticismo com a teoria da

---

104 *Histoire de la philosophie*, IV, cap. I.

105 Ravaisson, *Rapport sur le concours pour le prix Victor Cousin,* na *Philosophie en France au XIX*[ème] *siècle*.

relatividade do conhecimento, tal como se apresenta hoje esta teoria, já na sua forma objetiva *(positivismo)*, já na sua forma subjetiva *(criticismo)*.

Picavet reconhece essa identidade quanto ao positivismo. É assim que deduzindo o ponto de vista dos cépticos, vê aí exatamente o modo de pensar que se encontra no moderno positivismo, com esta diferença apenas: que nos tempos modernos foram feitas, sobre o modo por que os fenômenos se acompanham ou se sucedem, numerosíssimas descobertas que a Antiguidade nem sequer suspeitara. Mas estas descobertas mesmas, acredita Picavet, foram preparadas pelo cepticismo que afastou os espíritos da vã busca das causas, dirigindo-os para a consideração dos fatos, e teriam sido feitas mais cedo se, em vez de repelir o cepticismo como pernicioso, o espírito humano, pelo contrário, tivesse sido mais dócil a seus ensinos.[106] Se Picavet tivesse aprofundado mais a questão, teria visto que a identidade é ainda mais decisiva quanto ao criticismo. É o que, acredito, rigorosamente se faz patente pela análise até aqui feita da filosofia de Kant, também com esta diferença: que em Kant a crítica é mais radical e profunda; o que não é de estranhar, uma vez que ele representa uma fase superior no desenvolvimento do espírito e joga assim com* elementos mais consideráveis. Também em sua crítica o desmoronamento da obra comum do conhecimento foi muito mais completa e a impressão produzida no espírito humano muito mais extraordinária, chegando o criticismo, em seus primeiros tempos, a se afigurar a muitos como uma espécie de aniquilamento universal; e o próprio Kant dá como resultado definitivo de sua obra a morte do dogmatismo: o que não o impede, é certo, de restabelecer o dogmatismo na moral. Isto não é um fato sem precedentes, nem é uma especialidade de Kant: nota-se pelo contrário em muitos dos cépticos uma certa predileção pela moral. Sócrates, nascido da escola dos sofistas, se bem que bem cedo se colocasse em relação contra os mesmos, foi o mais alto representante da ciência moral na antiguidade clássica. Pirro, o fundador do cepticismo na Grécia, foi também um grande moralista. Outros, duvidando da certeza dos nossos conhecimentos, reconhecem, não obstante, como aspiração natural e objeto próprio do espírito, a verdade, e sendo esta impossível, no

---

106 Ravaisson, *loc. cit.*

* No texto *como*.

seu pensamento, por meios naturais, apelam para a religião, refugiando-se no dogmatismo da fé revelada: assim Huet; assim Bayle; assim Pascal. Ora, sendo esta a marcha natural e o desenvolvimento necessário das ideias, nada há de estranho neste fato: que Kant, apregoando-se como o demolidor do dogmatismo, não obstante, em sua passagem da *Crítica da razão pura* à *Crítica da razão prática*, ou mais precisamente, em sua passagem da ordem especulativa à ordem prática, se liga ao dogmatismo teológico, restabelecendo a teologia moral. Também Augusto Comte, outro céptico, em sua passagem do sistema científico ao sistema sociológico, por seu lado, se liga ao dogmatismo materialista, identificando a ordem moral com a ordem da natureza.

Voltemos, porém, às antinomias de Kant.

Fácil seria mostrar o vício da argumentação de Kant, considerando cada uma das suas demonstrações com referência às questões cosmológicas. Em primeiro lugar, considerando a matéria em seu conjunto, é impossível admitir que sejam ambas verdadeiras, a prova da tese e a da antítese em cada uma das antinomias. Kant, entretanto, assim imagina. "Nesta argumentação contraditória", diz ele, "eu não busquei ilusões, para fazer, como se diz, uma prova de advogado, fazendo valer em seu favor a imprudência do adversário que deu uma má interpretação à lei e servindo-se dessa má interpretação para edificar pretensões injustas; estas duas provas são tiradas da natureza das cousas, sem pensar na vantagem que podemos tirar dos paralogismos opostos dos dogmáticos."[107] De maneira que, no seu entender, ambas as demonstrações são legítimas. Não há aí sofismas, aparências de demonstração; mas argumentos legítimos deduzidos rigorosamente de acordo com as leis do pensamento e as regras do método racional. Mas isto é impossível, porque para tanto seria preciso negar o princípio de contradição, um dos fundamentos da lógica. Sabe-se que o *princípio de contradição* é o fundamento da lógica dedutiva, do mesmo modo que o *princípio da uniformidade da natureza* é o fundamento da lógica indutiva. As duas provas não podem, pois, ser ambas verdadeiras. É o que se vê, logo à primeira vista e independentemente de qualquer exame,

---

107 *Kritik der reinen Vernunft* – Notas sobre a primeira antinomia.

só pela consideração das condições mesmas da verdade que não se compreende fora do acordo do pensamento consigo mesmo: acordo que é o princípio mesmo da lógica formal, do mesmo modo que o princípio da lógica objetiva é o acordo do pensamento com a realidade. Depois, considerando estas provas diretamente, cada uma em particular, poder-se-á tornar visível o sofisma em cada uma das demonstrações referentes às teses. É o que já por Schopenhauer foi feito de modo perfeitamente cabal. "Em cada uma das quatro antinomias", diz ele, "a demonstração da tese é um sofisma; ao contrário, a demonstração da antítese é uma consequência incontestável, deduzida pela razão, das leis *a priori* do mundo da representação."[108]

E fazendo esta apreciação, é preciso acentuar, Schopenhauer não se limita a simples afirmações; pelo contrário, entra em seguida na análise dos argumentos de Kant e mostra a verdade do fato. Por isto estranha que tenha sido exatamente esta de todas as doutrinas de Kant, a que foi menos impugnada. Nota mesmo que nenhuma parte de sua filosofia encontrou tão poucos contraditores quanto a teoria das antinomias e que nenhuma achou uma aprovação mais geral. Nada disto, entretanto, impede que se trate aí da mais paradoxal de todas as teorias de Kant. "Quase todos os partidos e todos os manuais filosóficos", observa Schopenhauer, "consideram como verdadeira essa teoria, e a têm reproduzido e mesmo trabalhado; e isto, se bem que todas ou quase todas as outras doutrinas de Kant tenham sido combatidas, havendo cérebros mal constituídos a ponto de atacar a *Estética transcendental* mesmo. A aprovação unânime que encontrou a teoria das antinomias deve vir em definitivo da razão seguinte: que certas pessoas contemplam com satisfação íntima o ponto em que a inteligência deve parar de repente, chocando-se contra alguma cousa que é e não é ao mesmo tempo; figuram ter realmente debaixo dos olhos o sexto prodígio de Filadélfia anunciado sobre os cartazes de Lichtenberger." (*Obr. cit.*, loc. cit.)

É bom entrar diretamente na apreciação deste ponto. É um exame que cumpre fazer mais uma vez e sobre o qual é necessário insistir, por ser decisivo. Trata-se do ponto mais formidável de toda a obra de Kant; daquele em que, ao que se supõe, foi dado o golpe mortal no dogmatis-

---

108 *O Mundo como Vontade e como Representação*. Apêndice: "Crítica da filosofia de Kant."

mo. Em regra, temem os autores ocupar-se do assunto e passam de largo, como se efetivamente se tratasse de uma culminância inacessível à crítica. Entretanto o sofisma é palpável na demonstração das teses cosmológicas de Kant; e deste modo todo o conflito das antinomias não é senão uma vã fantasmagoria dialética, uma espécie de esgrima no vácuo.

É o que passo a verificar.

Consideremos a demonstração da tese da primeira antinomia.

Trata-se do problema da extensão do mundo no espaço e no tempo.

A tese afirma que o mundo tem um começo no tempo e é limitado no espaço.

É preciso distinguir a demonstração quanto a um começo no tempo e a demonstração quanto aos limites no espaço.

Começo no tempo: Kant começa supondo que o mundo não tenha tido um começo no tempo. Neste caso a todo o momento dado é passada uma eternidade. Mas isto se afigura a seu espírito como impossível ou inconcebível. Por conseguinte é necessário que o mundo tenha tido um começo no tempo, o que se chama, em termos próprios, uma demonstração por absurdo: supõe-se o contrário da tese, e resultando daí um absurdo, deduz-se que a tese é que exprime a verdade. Teremos isto na demonstração de Kant? Evidentemente não; porque o que se lhe afigura como inconcebível ou absurdo, nada tem de absurdo, e é pelo contrário perfeitamente imaginável. O que Kant supõe absurdo é isto: o conceito de uma eternidade passada. Tal conceito seria realmente absurdo, mas somente neste caso: admitindo-se uma eternidade que tivesse tido um começo e que tivesse terminado. Só então teríamos um conceito formado por ideias contraditórias; não assim, supondo-se que o mundo não tenha tido um começo. Nesta hipótese nada impede imaginar uma regressão infinita para o passado, do mesmo modo que uma sucessão infinita para o futuro. E para prová-lo, basta considerar o conceito mesmo do tempo. Todos sabem que é absolutamente impossível imaginar um começo para o tempo. Não podemos imaginar nem que o tempo termine, nem que tenha tido um começo. Assim a todo o momento do tempo há uma eternidade passada, assim como se segue uma eternidade futura; por onde se vê a toda a evidência a falsidade da demonstração de Kant.

Limites no espaço: Aqui o argumento é da mesma natureza. Kant adota da mesma maneira a forma de uma demonstração por absurdo. Tudo se reduz ao seguinte: supondo que o mundo não tenha limites, neste caso deve ser compreendido como um todo infinito dado de cousas simultâneas. Mas esta concepção é absurda. "Um agregado infinito de cousas reais não pode ser considerado como um todo dado", diz Kant. De onde se segue que o mundo é necessariamente limitado.

O argumento é falso, porque a ideia de um todo infinito não é absurda, nem inconcebível, como pretende Kant. E para prová-lo basta considerar a ideia mesma do espaço. O espaço é um todo dado e é um todo infinito, sendo mesmo impossível imaginá-lo como limitado. E se podemos imaginar como tal o espaço, é evidente que podemos imaginar do mesmo modo a força que indefinidamente se move: e por conseguinte o mundo. Ao contrário o que é impossível conceber é o mundo, isto é, a totalidade da existência, como sendo limitada.

Considerando a demonstração da tese relativa à segunda antinomia, o resultado é o mesmo. Em rigor nem valia a pena analisar o argumento de Kant, obscuro em extremo, sendo de notar que é precisamente essa obscuridade que disfarça o sofisma. Contudo, vejamos, é bom ter bem presente que nesta segunda antinomia, como na primeira, o mundo é considerado somente sob seu aspecto objetivo, isto é, como substância corpórea. A tese é que toda a substância corpórea (Kant diz substância composta) é composta de partes simples e que nada há que não seja simples ou composto de simples. Ainda aqui é adotada a forma da demonstração por absurdo. Kant pretende deduzir a tese da impossibilidade do contrário. Tudo, reduzido à sua expressão mais simples, reduzido ao essencial, se resolve no seguinte: se nada do que é composto se compõe de partes simples e em geral nada há simples, também não se pode conceber nenhuma composição. Em face de tal argumento fica-se à primeira vista necessariamente confuso. O simples e o composto parecem ideias correlativas; e assim uma cousa supõe a outra: é a significação da prova de Kant. Mas em verdade as palavras não exprimem aí conceitos devidamente delimitados; assim não há argumento, nem prova, mas apenas um trocadilho de termos confusos e mal definidos; por tal modo que a ligação dos juízos na dedução do raciocínio é toda aparente e ilusória. Precisemos, porém, a significação

dos termos. O que quer dizer substância composta? Evidentemente isto: todo, composto de partes. As ideias correlativas não são, pois, composição e simplicidade; mas todo e partes. O todo se divide em partes; estas por sua vez se dividem em partes e assim sucessivamente. Haverá para esse processo de decomposição, dado um corpo qualquer no espaço, um limite, além do qual não se possa imaginar a divisibilidade das partes? A questão se resolve, como é evidente, no problema da divisibilidade da matéria? E então a questão que se propõe é esta: a divisibilidade da matéria é limitada ou ilimitada? Aqui se torna necessário, por sua vez, explicar o conceito da matéria? O que vem a ser matéria? O conceito é vago; mas considerada assim em sua significação exterior como cousa susceptível de divisão, pode-se dizer que matéria é tudo o que ocupa um lugar no espaço, que é tudo o que tem extensão: é qualquer corpo enfim. Ora, dado um corpo qualquer no espaço, é sempre possível imaginar a divisão desse corpo em duas partes, a divisão de cada uma destas duas partes em duas outras, e assim sucessivamente, sendo impossível imaginar um limite para esse processo de decomposição. Por onde se vê que a divisibilidade da matéria somente pode ser concebida como ilimitada. Isto é comum ao mesmo tempo ao corpo e à extensão, não se podendo conceber um limite para a divisibilidade dos corpos, do mesmo modo que não se pode conceber um limite para a divisibilidade da extensão.

Efetivamente assim é; e em verdade o ponto inextenso dos geômetras é uma simples abstração, como é também uma simples abstração o átomo indivisível dos químicos, sendo que uma extensão indivisível (ponto geométrico), como fato exterior, objetivo, seria uma extensão sem dimensões – conceito contraditório; do mesmo modo que um corpo simples ou indivisível (átomo) seria um corpo sem extensão, o que equivale a dizer, um corpo fora do espaço – conceito absurdo, ideia inconcebível e também, por sua vez, contraditória. Por onde se vê que, em vez de poder apresentar qualquer prova da tese de Kant, pelo contrário, é impossível imaginar um limite para o processo da divisibilidade da matéria.

A terceira e a quarta antinomias, em rigor, são redutíveis a uma só. Trata-se a primeira, da gênese; e trata-se, a segunda, do desenvolvimento do mundo; mas o que se chama desenvolvimento não é senão uma gênese sucessiva; por onde se vê que uma cousa se resolve na outra. Schope-

nhauer observa que a quarta antinomia é apenas uma repetição tautológica da terceira. Isto é fácil de verificar. Com efeito na 3ª antinomia trata-se de saber se além das leis naturais há ou não uma lei de liberdade no que tem relação com a gênese do mundo. Na quarta trata-se de saber se o mundo está ou não sob a dependência de alguma causa necessária. Ora, esta causa necessária, uma vez admitida, é exatamente a que produz o mundo por liberdade, como se resolve pela tese da primeira antinomia. Por onde se vê que a questão é uma só e a mesma.

Reduzida a questão a uma fórmula mais precisa, tudo se reduz ao seguinte: a sucessão natural de fenômenos em que se resolve o que se chama a ordem da existência, sempre subordinada à lei de causalidade a que são redutíveis todas as leis naturais, se deve explicar como sendo precedida por uma primeira causa, necessária e em si mesma independente de toda e qualquer causalidade, isto é, por uma causa que tenha produzido a existência livremente?

A tese diz: sim; a antítese diz: não.

Eu vou mostrar que a prova apresentada por Kant na *Crítica da razão pura* em confirmação da tese é um argumento falso, um sofisma na verdadeira significação da palavra. Veja-se a demonstração na obra mesma de Kant. O filósofo parte da observação deste fato: que na ordem da existência cada cousa que acontece é sempre a consequência de uma causa anterior, esta, a consequência de outra e assim sucessivamente. A existência ou o mundo se resolve, pois, numa sucessão invariável de fenômenos; e ao que supõe Kant, esta sucessão não pode ser concebida como ilimitada, sendo assim necessário admitir como ponto de partida da série uma primeira causa que agiu livremente; o que quer dizer: de uma causa que em si mesma fica fora de toda a causalidade.

É também uma demonstração por absurdo: a prova da tese fundada na impossibilidade do contrário. Mas o argumento é falso, porque não é verdade que a existência não se possa conceber como uma sucessão ilimitada. Ao contrário o que não se pode conceber é um limite para essa sucessão. E para isto basta considerar o seguinte: que do mundo considerado como totalidade da existência faz parte tudo o que existe; por conseguinte, fazem parte igualmente o espaço e o tempo. Ora, nós não podemos conceber um limite para o espaço, do mesmo modo que não podemos

conceber um começo absoluto para o tempo. Consulte cada um a própria consciência e verá que assim é. A própria *Bíblia* diz: "No começo era o caos." Ora, o caos supõe o espaço e supõe o tempo. Por onde se vê que o próprio historiador da obra divina não dá como tendo sido criados o espaço e o tempo. É que o espaço e o tempo não podem ser concebidos como não existentes: são intuições necessárias do espírito. Mas também não se pode conceber um começo absoluto para a existência mesma, sendo que admitir um começo absoluto para a existência seria imaginar a existência saindo do nada: o que não pode ser representado na consciência. De onde resulta como consequência que o mundo existe *ab aeterno*. É o que a nossa consciência atesta, sendo que, não se podendo conceber um começo absoluto para o espaço e o tempo, também não é possível conceber um começo absoluto para a existência mesma que aí se desenvolve em sucessão infinita.

O próprio Kant confessa que as suas demonstrações são falsas, quando estudando o que ele chama – *Decisão crítica do conflito cosmológico da razão consigo mesma*, afirma que toda a antinomia da razão pura versa sobre este argumento dialético: se o condicionado é dado, com ele é também dada a série toda inteira de suas condições; porque ele mesmo reconhece e explica que esse argumento se resolve em um paralogismo. É o que convém explicar. O argumento, como se sabe, equivale a um silogismo. A maior diz: "Se o condicionado é dado, com ele é também dada a série toda inteira de suas condições, ou o incondicionado, isto é, o mundo como todo." A menor diz: "O condicionado é dado." Logo, etc... "É claro", diz Kant, "que a maior toma o condicionado no sentido transcendental de uma categoria pura ao passo que a menor o toma no sentido empírico de um conceito intelectual aplicado a simples fenômenos. Há, pois, aí a ilusão dialética chamada *sophisma figura dictionis*."[109]

Sendo assim, é evidente que tudo fica desmoronado pela base. Mas a condenação é aí ao mesmo tempo contra as teses e contra as antíteses: o que vai de encontro ao princípio lógico; que duas teses contraditórias não podem ser ambas falsas *(princípio de exclusão do meio)*. Por onde se vê

109 *Kritik der reinen Vernunft*, liv. II, cap. II, seção VII.

que no desenvolvimento da dialética cosmológica ao absurdo sucede o absurdo na obra de Kant. A tudo, entretanto, o filósofo sabe dar a aparência de uma argumentação deduzida rigorosamente de acordo com os princípios formais do pensamento. Daí expressões como estas: *erros necessários da razão; ilusão natural e inevitável do espírito*; e outras semelhantes: fórmulas paradoxais que são, não obstante, apresentadas como o resultado definitivo e irrefutável da mais alta manifestação do espírito cívico. É o último grau que poderia atingir a dialética maravilhosa dos cépticos no esforço contínuo pela demolição da obra comum do pensamento.

Todas as antinomias de Kant, em rigor, se reduzem a uma única antinomia, e vem a ser precisamente a da solução do problema do mundo como totalidade da existência, pela noção do finito ou pela noção do infinito. É o que facilmente se poderá verificar. Consideremos com efeito a primeira antinomia. De que se trata aí? Da extensão do mundo no espaço e no tempo. Esta extensão é limitada ou ilimitada? Tal é a questão. No primeiro sentido temos a tese; no segundo, a antítese. Do mesmo modo, considerando a segunda antinomia, o que se pretende saber é se há ou não um limite para o princípio da divisibilidade da matéria. É o que já tivemos de examinar detalhadamente. Se esta divisibilidade é limitada, temos a tese; e se ilimitada, temos a antítese. Quanto à terceira e quarta antinomias têm ambas por objeto, sob formas diferentes, mas que, no fundo, são idênticas, a seguinte questão: a existência se manifesta à nossa consciência como uma série de fenômenos que todos se sucedem de modo necessário e inevitável. Em outros termos: o mundo é uma série de sucessões ligadas de modo necessário pela lei de causalidade. Esta série é limitada ou ilimitada? Pela afirmação, temos a tese; pela negação, temos a antítese.

Tudo se reduz, pois, a esta questão: o mundo é finito ou infinito?

Kant pretende demonstrar ao mesmo tempo o sim e o não. E depois de afirmar que as duas teses: – o mundo é finito; o mundo é infinito – são ambas verdadeiras, observa que as demonstrações em que se fundam partem de um princípio falso, e termina assim concluindo que são ambas falsas: o que dá em resultado a impossibilidade de qualquer solução sobre semelhante problema: fato que é por ele indicado como prova indireta da verdade do seu sistema, isto é, do idealismo crítico.

Este nega o dogmatismo que explica o conhecimento como representação da realidade; é, pois, uma renovação do cepticismo.

Mas como se sabe e a mim se me afigura de evidência imediata, não é a negação, não é a dúvida, não é mesmo o espírito crítico que pode constituir a situação definitiva do espírito. Este, pelo contrário, não pode repousar senão na posse da verdade. Ora, a verdade não se compreende senão em conformidade com o seu objeto. Sabe-se que ela é mesmo definida nestes termos: o acordo do pensamento com seu objeto. Ora, o objeto do conhecimento é o que se chama realidade. Sem isto o conhecimento mesmo é inconcebível, sendo que se o conhecimento é uma representação, é necessário que de fato exista aquilo que é representado. Por onde se vê que a *realidade*, a *existência* como fato substancial e permanente, e ao mesmo tempo condição da legitimidade do conhecimento, é de necessidade e pelas condições mesmas do conhecimento aceita como um dogma *(dogmatismo)*: o que prova que o dogmatismo se impõe como necessidade fundamental do espírito.

Em conclusão resta observar que o erro de Kant, como da maior parte dos cépticos que negam a possibilidade do dogmatismo, o que importa dizer: a possibilidade da metafísica como interpretação racional da natureza, e em particular o erro de toda essa argumentação contraditória relativa à questão das antinomias, consiste no fato de se pretender aplicar ao estudo da existência ou realidade objetiva o método dedutivo, quando esse método é aí absolutamente ineficaz e mesmo de resultado inteiramente negativo. O método dedutivo, aplicável na matemática e ciências análogas, parte como se sabe de definições e axiomas, de conceitos devidamente delimitados, para tirar como consequência a explicação dos casos particulares. É, pois, simplesmente, uma análise do conhecimento adquirido; em regra, uma decomposição das representações necessárias do espírito: método de verificação e de prova, e não de descoberta e de busca. Para estudar, porém, a realidade em sua significação objetiva, é preciso observá-la tal como se manifesta à consciência, e a realidade só se manifesta à consciência por casos particulares. O método aí não pode, pois, ser outro senão o método de observação que parte do exame dos fatos para a indução das leis. Só assim se pode com verdadeira eficácia afirmar a ordem de sucessão dos fenômenos, que é no que consiste o que se chama ciência.

Considerando-se o problema cosmológico em particular, é absurdo firmar primeiro princípios, para depois deduzir a explicação como consequência. Esses princípios são, em regra, hipotéticos e assim qualquer dedução que deles se tire é meramente fantástica. O raciocínio pode ser rigorosamente perfeito debaixo do ponto de vista formal, mas nada garante a sua realidade objetiva. Para uma explicação desinteressada, verdadeiramente lógica e de valor objetivo, é preciso partir do exame dos fatos, para daí subir por indução, por analogia, por comparação, a uma concepção do todo, jogando com todos os elementos da experiência.

O método dedutivo tem por condição o acordo do pensamento consigo mesmo: isto garante a perfeição do raciocínio, mas não lhe dá validade objetiva. E um raciocínio pode ser perfeitamente coerente e, entretanto, falso; é o que depende apenas da natureza das premissas. Estas podem ser hipotéticas, ilusórias, falsas; e então hipotéticas, ilusórias, falsas serão também as conclusões. Para que sejam verdadeiras as conclusões de um raciocínio, é necessário que se dê, além do acordo do pensamento consigo mesmo, igualmente o acordo do pensamento com o seu objeto. É o que só se pode verificar por observação, por experiência, isto é, pelo método indutivo. Mas aqui um critério mais alto se faz necessário, porque a observação mesma deve ter o seu fundamento em alguma cousa.

Vejamos como isto se deve entender. Se a indução, método de descoberta e de busca, se funda sobre a observação, a primeira regra da lógica indutiva se pode formular nestes termos: devemos observar. Mas observar o quê? É uma pergunta que se impõe. A resposta somente pode ser esta: devemos observar o que a consciência atesta. Nem a cousa se poderia compreender por outra forma, uma vez que é a consciência que constitui o que se pode chamar o órgão mesmo do conhecimento.

Uma objeção formidável nos poderá, não obstante, ser feita, e vem a ser a seguinte: que a consciência constantemente nos ilude. Efetivamente assim é; a consciência, de fato, nos ilude, mas somente nas suas manifestações anormais e transitórias, não assim nas suas manifestações normais e permanentes.

Deste modo é nos seguintes termos que, ao que penso, se pode resolver definitivamente a questão: o critério supremo da verdade é o testemunho normal e permanente da consciência.

Consideremos agora, em face desse critério, o problema fundamental da cosmologia: o mundo é finito ou infinito? Não me alongarei em discussões incabíveis: limitar-me-ei a afirmar o que a minha consciência atesta. Eu não posso conceber nenhum limite para o espaço; não posso conceber nenhum limite para o tempo; e do mesmo modo não posso conceber nenhum limite para a atividade infinita que se desenvolve no espaço e no tempo. O mundo é, pois, infinito. É o que se verifica pelo testemunho normal e permanente da consciência, é a solução, pela antítese, das antinomias matemáticas de Kant. Mas aí é o mundo considerado somente quanto à sua extensão no espaço e no tempo. Por isto uma questão mais alta logo se ergue e vem a ser: se o mundo é infinito no espaço e no tempo, como o devemos então compreender em sua gênese e desenvolvimento? É a questão das antinomias dinâmicas. É uma questão que, a meu ver, só pode ser eficazmente resolvida pela concepção do mundo como atividade intelectual. Tal é precisamente a matéria de que me vou ocupar no livro seguinte.

. . . .

Bibliografia de Farias Brito

Livros, Opúsculos, Artigos, Verbetes,
Monografia, Dissertações, Teses e Citações

MÁRCIO JOSÉ ANDRADE DA SILVA
Mestrando em Filosofia Brasileira – UFRJ

Titulo Dissertação: A INTROSPECÇÃO COMO MÉTODO DA FILOSOFIA: FARIAS BRITO

Centro de Filosofia Brasileira – CEFIB/PPGF/UFRJ
http://filosofiabrasileiracefib.blogpost.com

FARIAS BRITO tem o reconhecimento de sua originalidade filosófica pelas mãos do professor Fred Gillette Sturm, da coluna University, por ocasião do IV Congresso Nacional de Filosofia promovido pelo Instituto Brasileiro de Filosofia (1962) e dedicado ao filósofo brasileiro. Sturm apresenta como tese a ideia de que "há similaridades notáveis entre o pensamento britiano e dois movimentos filosóficos contemporâneos", referindo-se à filosofia existencialista e à fenomenologia.

Esta nova abordagem vem reforçar uma recente perspectiva de estudo que, sem deixar de preocupar-se com a universalidade dos problemas, procura a singularidade do contexto histórico-cutural a que pertence

o sujeito pensante. O interesse no pensamento britiano, desencadeado por Jacson de Figueiredo com "Algumas reflexões sobre a filosofia de Farias Brito" (1916), é cada vez maior nos dias de hoje, como pode ser verificado com o levantamento apresentado.

Esta lista de obras sobre Farias Brito vem entender a uma nota do livro Filosofia Brasileira – "Ontogênese da consciência de si", onde o autor comenta já existir uma biografia recomendável de Farias Brito realizada por Jônatas Serrano em 1939, no entanto "a bibliografia sobre o pensamento do autor [Farias Brito] está por organizar" (Cerqueira: 2002).

A presente bibliografia sobre Farias Brito está assim dividida:

. **Livros**: obras que tratam especificamente do pensamento de Farias Brito;

. **Opúsculos**: impressos de conferências e palestras;

. **Artigos**: trabalhos publicados em anais, revistas especializadas e jornais;

. **Verbetes**: em dicionários e enciclopédias;

. **Monografias, dissertações e teses**: trabalhos acadêmicos;

. **Citações**: obras que fazem citações ou menções significativas a Farias Brito.

- LIVROS

ALBUQUERQUE, F. de Uchoa. *Moral e direito na filosofia de Farias Brito.* Fortaleza: Impressa Universitária Cearense, 1960.

ARAÚJO, Paulo. *Farias Brito.* Rio de Janeiro: Brasileia, I, 1917.

BAGOLINI, Luigi. *Direito e consciência: reflexões sobre o pensamento de Raimundo de Farias Brito.* Fortaleza: Impressa Universitária Cearense, 1993.

BARBOSA, Francisco de Assis. *Retrato de família (Rodrigues Alves, Rui Barbosa, Osvaldo Cruz, Farias Brito e outros)*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1954.

BRIGIDO, João. *Ceará (homens e fatos)*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2001.

BRITO, Raimundo Nonato de. *Biografia do Dr. Raimundo de Farias Brito*. – Ceará: Pão de Açúcar – Maio de 1905.

CAON, Édezio Néri, *Teilhard de Chardin e Farias Brito.* Lajes, s, Ed. 1978.

CARVALHO, Laerte Ramos de. *A formação filosófica de Farias Brito.* 2ª Ed. Prefácio de Miguel Reale. São Paulo: Saraiva/USP, 1977.

CARVALHO, Ubirajara Calmon. *Os fundamentos da ética na filosofia de Farias Brito.* Fortaleza: Universidade do Ceará, 1976.

CÉSAR, João. *Raimundo de Farias Brito (pequena biografia).* Fortaleza: Departamento Estadual de Imprensa e Propaganda, 1947.

CORREIA, Alexandre. *Farias Brito e o Nosso Meio*. Rio de Janeiro: Brasiléia, 1917.

DANA MONTANO, Salvador. "Un precursor brasileño de la justicia social en el siglo XIX". Rosário: Cursos libres de Português e Estudio Brasileños, 1956.

DENARDIN, Élio Sérgio. *O conhecimento em Farias Brito.* Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, 1974.

FERREIRA, Pablo Gabriel. *Farias Brito e a filosofia do espírito: exposição e desenvolvimento dos conceitos gerais pertinentes ao sistema filosófico britiano em "O mundo interior" – uma contribuição atípica à filosofia do direito.* Rio de Janeiro: Líber Júris, 1995.

FERREIRA, Paulo Condorcet Barbosa. *Ética e o Direito em Farias Brito – uma contribuição atípica à filosofia do direito.* Rio de Janeiro: Líber Júris, 1995.

FIGUEIREDO, Jackson. *Algumas reflexões sobre a filosofia de Farias Brito – profissão de fé e espiritualidade.* Rio de Janeiro: Revista dos Tribunais, 1916.

______. *A questão social na filosofia de Farias Brito.* Rio de Janeiro: Revista dos Tribunais, 1919.

GUERRA FILHO, Willis Santiago. *Conceito de filosofia (Wittgenstein, Sartre, Farias Brito).* Fortaleza: Casa José Alencar, 1996.

GUIMARÃES, Aquiles Cortes. *Farias Brito e as origens do existencialismo no Brasil.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1979.

LIMA, Carlos da Veiga. *Farias Brito e o movimento filosófico contemporâneo.* Rio de Janeiro: Tip. Jornal do Comércio, 1920.

LUÍS, Edmundo. "Farias Brito: vida, alma e pensamento. Porto Alegre". *A Nação,* 1941.

KLEIN, Antônio Carlos. *Farias Brito.* Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2004.

MAGALHÃES, Almeida. *Farias Brito e a reação espiritualista.* Rio de Janeiro: Revista dos Tribunais, 1918.

MARQUES, Xavier. *Dois filósofos brasileiros.* Rio de Janeiro: Renascença, 1933.

MATTOS, Carlos Lopes de. *O pensamento de Farias Brito (sua evolução de 1895 a 1914)*. São Paulo: Herder, 1962.

MENESES, Djacir Lima. *Evolucionismo e positivismo na crítica de Farias Brito*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1962.

MONTEIRO, Albino. *Farias Brito à luz da Teosofia.* Rio de Janeiro: Seção Brasileira da Sociedade Teosófica, 1920.

MOTA, Fernando de Oliveira. *Compreensão de Farias Brito.* Recife: Tipografia do Jornal do Comércio, 1943.

NIERHOFF, Francisco Xavier. *Raimundo de Farias Brito.* Crato: Faculdade de Filosofia de Crato, 1962.

NOGUEIRA, Francisco Alcântara. *Farias Brito e a filosofia do espírito.* Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1962.

NUNES, Antônio Vidal. *A ciência e o homem no pensamento de Farias Brito e Rubem Alves.* Vitória: EDUFES, 2007.

NUNES, Benedito. *Farias Brito, vida & obra.* Rio de Janeiro: Livraria Agir, 1967.

PATERSON, Roberto. *Dos filósofos brasileños*. Rio de Janeiro: Brasília, 1917.

RABELO, Sílvio. *Farias Brito ou uma aventura do espírito.* Rio de Janeiro, José Olympio, 1941.

SANSON, Vitorino Félix. *A Metafísica de Farias Brito.* Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1984.

SANTOS, Arlindo Veiga dos. *Compreensão de Farias Brito por Fernando de Oliveira Mota.* São Paulo: Universidade Católica, 1956.

SANTOS, Nestor Vítor dos. *Farias Brito.* Rio de Janeiro: Revista dos Tribunais, 1917.

SERRANO, Jônatas. *Farias Brito – o homem e a obra.* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.

TEJADA, Francisco Elias de. *As doutrinas políticas de Farias Brito.* São Paulo, 1952.

WEBER, Tadeu. *A filosofia como atividade permanente em Farias Brito.* Canoas: La Salle, 1985.

- OPÚSCULOS

CANABRAVA, Euríalo, e Jucá FILHO, Cândido. "A cultura brasileira e seus equívocos" (Discursos de posse e recepção na Cátedra de Filosofia do Colégio Pedro II, 22 de abril de 1953). Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1955.

CASTRO, Margarida de Farias Brito e. *Recordações de família.* S. n. t. 1992.

CAVALCANTI FILHO, Teófilo, *Filosofia e Direito como Exigências Fundamentais do Espírito no Pensamento de Farias Brito.* Folheto de Congresso Nacional de Filosofia. Fortaleza: Imprensa Universitária, UFCE, 1962.

COELHO DE PAULA, "F. Farias Brito" (Discurso proferido por ocasião da aposição do retrato de Farias Brito na prefeitura de São Benedito da Ibiapaba) – Ubajara, Ceará, 1928.

GEENEN, Henrique. "Dois filósofos sul americanos: Raimundo de Farias Brito e José Ingenieros". (Conferência promovida pela Sociedade de Philosophia e Letras de São Paulo). São Paulo: Globo, 1931. 36 pp.

MATTOS, Carlos Lopes de. *A história da filosofia no pensamento de Farias Brito.* Folheto – Congresso Nacional de Filosofia, Imprensa Universitária Federal, Fortaleza, 1962.

MESQUITA, Euclides de. "O Espiritualismo de Farias Brito" (conferência pronunciada no Instituto Brasileiro de Filosofia, seção Paraná). São Paulo: IBF. 1953.

- ARTIGOS

ALVES, João. "Farias Brito e sua dimensão recôndita – Documentário." In *Revista Brasileira de Filosofia*, 54, PP 267 – 285. Vol. XIV. São Paulo, 1964.

ANAIS DO IV CONGRESSO NACIONAL DE FILOSOFIA (realizado em Fortaleza, Ceará de 5 a 10 de novembro de 1962, em comemoração ao 1º centenário de nascimento de Raimundo de Farias Brito) – Incluindo trabalhos sobre a obra e a vida de Farias Brito dos seguintes autores: Raimundo de Meneses, J. Herculano Pires, Leonardo Van Acker, Carlos Lopes de Matos, Fred Gilette Sturm, Alcântara Nogueira, Miguel Herrera Figueroa, Luís Washington Vita, Jorge Montalvão, Gina Magnavita Galeffi, José Pedro Galvão de Sousa, Miguel Reale, Luigi Bagolini, Teófilo Gavalcanti Filho e Pedro R. Davi. Publicação do Instituto Brasileiro de Filosofia, São Paulo, 1962.

BAGOLINI, Luigi. "Observações sobre a atualidade de alguns aspectos do pensamento jurídico de Raimundo de Farias Brito". In *Anais do IV Congresso Nacional* de Filosofia. PP. 173-191. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1962.

BATISTA, João Bosco. "Farias Brito em *Finalidade do Mundo*". *Revista da FESJDR*, número 1, janeiro/junho, pp. 26-31. São João d'el-Rei: Fundação de Ensino de São João d'el-Rei UCF, 1993.

BAZARIAN, Jacob. "A filosofia eclética de Farias Brito". In *Revista Brasiliense,* pp. 48-63. São Paulo, 1963.

BEVILÁQUA, Clóvis. "Um espiritualista brasileiro". In *Ciências e Letras.* Rio de Janeiro, 1914.

BOMILCAR, Álvaro. "Farias Brito, na intimidade". In *Anais da Sociedade Brasileira de Filosofia*. Ano 4, 1944, n. 4. pp. 7-12. Rio de Janeiro, 1943.

BORGES, Paulo Alexandre. "Deus e criação em Cunha Seixas e Farias Brito". In *Colóquio Antero de Quental – Anais*. pp. 177-204. Aracaju: Fundação Augusto Franco, 1997.

CALAFATE, Pedro. "A crítica ao positivismo em Cunha Seixas e Farias Brito". *Atlas do III Colóquio Antero de Quental.*

CÂMARA, Helder. "Spinoza e Farias Brito". In *Panorama do Pensamento Contemporâneo.* São Paulo. 1937.

CARVALHO, Ronald de. "O espiritualismo de Farias Brito". In *O espelho de Ariel,* Anuário do Brasil, Rio de Janeiro, 1923.

CASANOVA, Mário Leônidas. "Centenário de Farias Brito". In *Revista Brasileira de Filosofia,* vol. XII, fac. 47, jul/set, pp. 372-376. São Paulo, 1962.

CAVALCANTI FILHO, Teófilo. "A filosofia jurídica de Farias Brito". *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 3, n. 2, PP. 225-241, abr./jun. São Paulo, 1953.

___. "A filosofia de Farias Brito como ciência do espírito". In *Anais do IV Congresso Nacional de Filosofia.* pp. 192-203. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1962.

CERQUEIRA, Luís Alberto. "Maturidade da Filosofia Brasileira: Farias Brito". http://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com/2008/08/maturidade-da-filosofia-brasileira.html. Acessado em 23/08/2010.

DAVID, Pedro R. "Acción y Filosofía Social en Farias Brito". In: *Anais do IV Congresso Nacional de Filosofia.* São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1962, PP. 204-208.

ESPÍNOLA, Arlei de. "Farias Brito e o sentido da filosofia". In *Paradigmas – Revista de Filosofia Brasileira*, nº 4, pp. 35-40, Londrina: CEFIL-UEL, 2000.

FIGUEROA, Miguel Herrera. "Espiritualismo em Farias Brito". In: *Anais do IV Congresso Nacional de Filosofia.* São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1962, pp. 118-127.

FRANCISCO, Olívia Miranda. "Raimundo de Farias Brito y La lucha ideológica actual". Em: *Revista Cubana de Ciências Sociales*, n. 16, enero/abril. pp. 118-142. Havana: Academia de Ciências de Cuba, 1988,

GALEFFI, Gina Magnavita. "La filosofia de Farias Brito". In: *Anais do I Congresso Brasileiro de Filosofia.* São Paulo, 22 a 26 de março de 1950. v. 1. pp. 145-158. São Paulo Instituto Brasileiro de Filosofia, 1950.

___. "O problema religioso em Farias Brito". In *Anais do IV Congresso Nacional de Filosofia.* São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1962. pp. 139-149.

GUIMARÃES, Aquiles Cortes. "A originalidade no pensamento de Farias Brito". *Presença Filosófica,* vol. IV, número 2, pp. 53-55. Rio de Janeiro. 1978.

___. "Por que ler Farias Brito hoje". 'Suplemento Cultural' de *O Estado de São Paulo*, número 57, ano II, pp. 5-7. São Paulo, 12 jul. 1981.

___. "A PAIXÃO FILOSÓFICA DE" Férias Brito e Antero de Quental. In: *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 40, n. 169, pp. 69-75. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1992.

___. "Atualidade de Farias Brito". In: *Revista de Filosofia,* vol. 35, n. 144, pp. 293-302. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1986.

MAGALHÃES, Almeida. "É preciso reeditar Farias Brito". In: *Novidades Literárias, Artísticas e Científicas.* Rio de Janeiro, 1930.

MATTOS, Carlos Lopes de. "A história da filosofia no pensamento de Farias Brito". In: *Anais do IV Congresso Nacional de Filosofia.* pp. 78-84. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1962.

___. "Bibliografia do Centenário de Farias Brito". Em *Revista Brasileira de Filosofia,* n. 56, pp. 603-614. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1964.

___. "Roteiro Biográfico de Farias Brito". Em *Revista Brasileira de Filosofia*, n. 69, pp. 22-34. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1968.

___. "As ideias sociais de Farias Brito" In: Reflexão – *Revista de Filosofia e Teologia,* vol. III, n.º 10. Campinas: Instituto de Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 1978.

MENESES, Raimundo de. "Aspectos humanos de Farias Brito". In: *Anais do IV Congresso Nacional de Filosofia.* pp. 29-40. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1962.

MONNERAT, Luís Gonzaga. "Farias Brito e sua concepção metafísica". In *Tradição, revista de cultura,* IV, Recife. 1941.

MONTALBO, Aires de. "Centenário de Farias Brito". Revista *Symposium*, Fundação Antônio dos Santos Abranches, v. 4, n. 1, pp. 118-119: Recife/PE, 1962.

MONTALVÃO, Jorge. "A arte em Farias Brito". In: *Anais do IV Congresso Nacional de Filosofia*. pp. 135-138. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1962.

MONTENEGRO, João Alfredo. "O tradicionalismo na obra de Farias Brito". In *Colóquio Antero de Quental – Anais*. pp. 29-46. Aracaju: Fundação Augusto Franco, 1997.

MOTA, Fernando de Oliveira. *Compreensão de Farias Brito.* Recife: Jornal do Comércio, 1943. v. 1.

NÉRI, P. J. Castro. "As poesias de Farias Brito teriam importância filosófica? *Revista da Academia Paulista de Letras.* São Paulo, 1941.

NICODERMOS, Márcio Daniel da Costa. "O sentido de uma filosofia brasileira". *Revista Aproximação.* Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

NOGUEIRA, Francisco Alcântara. "Diversidade e unidade do pensamento filosófico em Farias Brito". In: *Anais do IV Congresso Nacional de Filosofia.* pp. 107-117. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1962.

NUNES, Antônio Vidal. "Farias Brito e Rubem Alves: O homem como Preocupação filosófica. Algumas considerações." *Revista Caderno* – Centro Universitário São Camilo. v.11 nº 1. pp. 67-83. Centro Universitário São Camilo: São Paulo, 2005.

___. "A verdade Como Regra de Farias Brito." *Revista Filosófica, Ciências & Vida.* Ano I, nº 11, pp. 42-47. São Paulo: Editora Escala. 2007.

NUNES, Benedito. "Farias Brito". In *Revista do Livro.* p.25, vol. VI, 1964.

OBINO, Aldo. "O Centenário de Farias Brito". In *Revista brasileira de Filosofia*, vol. XII, fasc. 47, jul/set, pp. 377-380. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia. 1962.

OLIVEIRA, Fernando de. "Compreensão de Farias Brito". Recife: *Jornal do Comércio,* 1964.

PIMENTEL, Manuel Cândido. "Cunha Seixas e Farias Brito: as odisséias do Espírito". In: *Colóquio Antero de Quental – Anais*. pp. 75-117 Aracaju: Fundação Augusto Franco, 1997.

PINHEIRO, Edson. *Sólon Pinheiro: Apóstolo da Democracia.* pp. 44 e 58. Fortaleza: IOCE, 1990.

Pires, J. Herculano. "Farias Brito, penitente da filosofia". In: *Anais do IV Congresso Nacional de Filosofia*. pp. 41-59. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1962.

POMBO, Rocha. "Farias Brito". In *Letras Brasileiras.* Rio de Janeiro, 1943.

QUADROS, Elton Moreira. "Existencialismo e Fenomenologia em Farias Brito sob a perspectiva de Fred G. Sturm". In: *Revista Espaço Acadêmico*. Vol. 10, 108. pp 73-80. Maringá: UEM, 2010.

REALE, Miguel. "Lei e Direito na concepção de Farias Brito". In: *Anais do IV Congresso Nacional de Filosofia.* pp. 161-172. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1962.

SALDANHA, Nelson. "O pensamento jurídico e social de Farias Brito". Projeto PIU, *Revista Pernambucana de Sociologia de Recife,* ano 3, PP. 71-99. Recife: 1956.

SALGADO. Plínio. "Farias Brito". In *Cadernos da Hora Presente.* 1939

SANSON, Vitorino Félix. "A Metafísica de Farias Brito". *Revista Brasileira de Filosofia,* São Paulo, v. 29, n.116, PP. 425-431, out/dez. 1979.

SILVEIRA, Tasso da. "Farias Brito". In *A Igreja Silenciosa, ensaios.* Anuário *do Brasil.* Rio de Janeiro. 1922.

SOARES, Maria de José de Farias Brito. "Dados biográficos de Raimundo Farias Brito". In: *Revista do Livro*. N. 25, vol. VI, 1964.

SODRÉ. Lauro; Augusto Meira, Remígio Fernandes, Lucídio Freitas, Mata Bacelar, Inácio Moura, Luís Barreiros, Mecenas Dourado, Elmira Lima. In Memorian (Página paraense em homenagem a Farias brito). Belém: Tip. Lauro Sodré, 1917.

SOUSA, José Pedro Galvão de. "Jackson de Figueiredo diante de Pascal e Farias Brito: a filosofia com paixão de verdade". In: *Anais do IV Congresso Nacional de Filosofia*. pp. 150-160. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1962.

SOVERAL, Eduardo Abranches. "As posições filosóficas de Farias Brito: breve comentário crítico". In: *Colóquio Antero de Quental.* PP. 155-175. Aracaju: Fundação Augusto Franco, 1997.

STURM, Fred Gilette. "O significado atual do pensamento Britiano". In *Anais do IV Congresso Nacional de Filosofia.* pp. 85-106. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1962.

___. Farias Brito, Brazilian "Philosopher of the Spirit". Em *Revista Interamericana de Bibliografia,* vol. XIII, n.2, pp. 603-614. 1963

___. "Raimundo de Farias Brito". In: *Conference on Developing Teaching Materials on Latin American Thought for college Level Courses.* pp. 66-76. Washington: American University, 1972.

___. "Foundations for new era the philosophic vocations of farias Brito". In: *La Filosofía en America.* V. 1. PP. 109-114. Caracas: Sociedad Venezolana de Filosofia, 1979.

TEIXEIRA, Antônio Brás. "A ética no pensamento de Cunha Seixas e de Farias Brito". In: *Colóquio Antero de Quental. – Anais*. pp. 15-27. Aracaju: Fundação Augusto Franco, 1997.

___. "Farias Brito". In *Revista Brasileira de Filosofia,* vol. XLII, n. 1775, PP 249-267. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia. 1994.

TEJADA, Francisco Elias de. "Raimundo de Farias Brito na Filosofia do Brasil". Em *Revista Brasileira de Filosofia.* n. 48, pp. 463-485. s/d.

___. "Raimundo Farias Brito na Filosofia do Brasil". pp. 269-291. Braga: *Revista Portuguesa de Filosofia,* n.3, jul./ set. 1950.

VAN ACKER, Leonardo. "Como Farias Brito releu o seu primeiro livro". In: *Anais do IV Congresso Nacional de Filosofia.* pp. 60-77. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1962.

VIANA, Sílvio Barata. "A apreensão da 'cousa em si' na filosofia de Farias Brito. In: *Kriterion*, revista da Faculdade de Filosofia da Universidade de Minas Gerais, vol. XVI, n. 63. 1963.

VITA, Luís Washigton, "Auto-exposição de Farias Brito". *Revista Brasileira de Filosofia,* v.3, n.2, abr/jun. PP. 333-335, São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1953.

____. "Contribuição de Farias Brito para a história das ideias estéticas no Brasil". In. *Anais do IV Congresso Nacional de Filosofia.* pp. 128-134. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1962.

WEBER, Tadeu. "A filosofia como atividade permanente em Farias Brito". In. *Veritas,* nº 29, pp. 169-173. Porto Alegre: PUC, 1984.

- VERBETES

DICIONÁRIO DE FILOSOFIA (4 vols). FERRATER-MORA, José. (Ed.), vol. II, Madrid: Alianza Editorial, 1980. pp. 1130-1131.

DICIONÁRIO BÁSICO DE FILOSOFIA. JAPIAÇU, Hilton; MARCONDES, Danilo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008. p. 103.

DICIONÁRIO BIOBIBLIOGRÁFICO DO CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO DO PENSAMENTO BRASILEIRO – CDPB. HTTP//WWW.cdpb. org.br/dic_bio_bibliografico_brito.html acessado em 13/1/2011.

DICIONÁRIO DE FILOSOFIA (4vols.) FERRATER-MORA, José (Ed.), vol. II, Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2001. pp. 998-999.

ENCICLOPÉDIA BRASILEIRA DA DIÁSPORA AFRICANA (vol. 1). Lopes, Nei (org). São Paulo: Selo Negro, 2004. p. 271.

ENCICLOPÉDIA E DICIONÁRIO INTERNACIONAL (20 vols.). JACKSON, W. M. (Ed.), vol. VIII s/d. pp. 4553-4554.

LOGOS – ENCICLOPÉDIA LUSO-BRASILEIRA DE FILOSOFIA (5 vols.). São Paulo/ Lisboa: Editorial Verbo, 1989. pp. 766-767.

QUEM É QUEM NA NEGRITUDE BRASILEIRA (vol.1). OLIVEIRA, Eduardo de (org.). São Paulo: Congresso Nacional Afrobrasileiro, 1998. p. 108.

ROUTLEDGE ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY. GRAUG, Edward (Ed). Hardcover, 1998. pp. 10-11.

THE JOHN HOPKINS GUIDE TO LITERARY THEORY &CRITICISM. GRODEN, Michael (Ed.). Hardcover, 1994. p. 456

THE OXFORD COMPANION TO PHILOSOPHY. HONDERICH, Ted (editor). Handcover, 1995, p.463

VULTOS DO BRASIL: BIOGRAFIA, HISTÓRIA E GEOGRAFIA. BEHAR, Eli. São Paulo: Hemus Editora, 1983.p. 82

- MONOGRAFIAS, DISSERTAÇÕES E TESES

ALMADA, Leonardo Ferreira. “Farias Brito contemporâneo de Husserl”. UFRJ-IFCS. Monografia. Rio de Janeiro: IFCS-UFRJ, 2002.

BATISTA, Alexandre Blankl. “Mentores da nacionalidade: a apropriação das obras de Euclides da Cunha, Alberto Torres e Farias Brito por Plínio Salgado”. Carla Simone Rodeghero (orientadora). Porto Alegre: UFRGS, 2006.

BATISTA, João Bosco. “O Antipositivismo de Farias Brito”. Dissertação. Rio de Janeiro: UCF, 1993.

BRITO, Rachel Helena da Silva. "A Crítica do Naturalismo na Filosofia Brasileira do século XIX". Dissertação. Rio de Janeiro: IFCS-UFRJ, 2006.

CARLESSO, Osmar Antonio. "A Originalidade no Pensamento de Farias Brito". Monografia. Curitiba: Universidade Católica do Paraná, 1984.

CARVALHO, Laerte Ramos de. "A formação filosófica de Farias Brito". Tese de doutoramento apresentada à Cadeira de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. USP. 1951.

CARVALHO, Ubirajara Calmon. "Os fundamentos da ética na filosofia de Farias Brito". Tese. Roma: Pontifica Universidade Lateranese, Faculdade de Filosofia, s/d.

CERQUEIRA, Elzira Honório de. "A Categoria de Espírito Segundo Farias Brito em sua obra O mundo Interior". Dissertação. Rio de Janeiro: UFRJ – Centro de Filosofia Brasileira, 1999.

CESCO, Wellington Marcos Garcia. "Farias Brito e a Superação do Positivismo". Monografia. Rio de Janeiro: UFRJ. S/d.

FERREIRA, Paulo Condorcet Barbosa. "O discurso jurídico de Farias Brito. Dissertação para concurso de professor titular da Faculdade de Direito da Universidade do Estado do Rio de Janeiro". Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Universidade do Estado, 1980. Fluminense, 1978. 275 fol. Mimeografadas.

_____. O Direito em Farias Brito. Rio de janeiro: UERJ. 1987.

FONSECA, Edvan Simões de. "A categoria de espírito segundo Farias Brito em sua obra "O Mundo Interior"". Monografia. Rio de Janeiro: UFRJ-IFCS, 1992.

GALEFFI, Gina Magnavitta. "Farias Brito. Tese". Universidade de Roma. s/d.

GOMES, Francisca Marli Ferreira. "A questão da cousa-em-si e do fenômeno no pensamento de Farias Brito". Dissertação. Rio de Janeiro: IFCH-UFRJ, [198-?].

GUIMARÃES, Aquiles Cortes. "Existência e verdade no pensamento de Farias Brito". Dissertação. Rio de Janeiro: IFCH-UFRJ, 1977. 100 fol. Mimeografadas.

INCHAUSTI, Ricardo João. "A Influência de Henri Bergson no pensamento de Farias Brito". Dissertação. Orientador: Prof. Rodolfo Domenico Pizzinga. Rio de Janeiro: UGF, s/d.

LIMA C.M.F. PE. Artidório Aniceto de. "A Reciprocidade do Influxo Causal entre o Espírito e a Matéria na filosofia de Farias Brito". Tese apresentada à congregação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Paraná, no concurso para professor catedrático da cadeira de filosofia. Curitiba: Faculdade de Filosofia da Universidade Católica do Paraná. 1944.

MONJARDIM, William Roosevelt. "Farias Brito ou A Aventura do Espírito". Dissertação. Rio de Janeiro: IFCS – UFRJ, 2002.

MOVSCHOWITZ, Maria Raquel Vidigal. "Consciência, intuição e vivência – uma reflexão sobre a obra de Farias Brito na instância do discurso filosófico contemporâneo". Rio de Janeiro: UFRJ, 1993.

NETO, Julio Filizola. "Farias Brito, um filosofo brasileiro: vida, pensamento e críticas historiográficas". Dissertação. Rio de Janeiro: UFRJ, 1980.

PAES, Carmen Lúcia Magalhães. "A noção de consciência no pensamento de Farias Brito". Dissertação. Rio de Janeiro: UFRJ, 1980.

SANSON, Vitorino Félix. *A metafísica de Farias Brito.* Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1978.

SOMBRA, José. "A ideia do direito na filosofia de Farias Brito". Tese de concurso apresentada à Faculdade de Direito do Ceará para o provimento do lugar de lente substituto da 1ª secção. Fortaleza: Tip. Minerva, 1917.

STURM, Fred Gillete. "Existence in seach of essence – Farias Brito, Brazilian Philosopher of the Spirit". Tese. Columbia University: 1961.

WEBER, Tadeu. *A filosofia como a atividade permanente em Farias Brito.* Porto Alegre: PUC, 1980.

- CITAÇÕES

ACERBONI, L. "La Filosofia Contemporânea in Brasile". Soc. Ed. Vita e Pensiero, Milano: Trad. João Bosco Feres, *A Filosofia Contemporânea no Brasil.* D. Grijalbo, S. Paulo, 1969.

ALTAMIRANO, Carlos. *Historia de los intelectuales en América Latina.* pp. 328-330. Buenos Aires: Katz Editores, 2010.

AMARAL, Jesus Salvador do. *O pensamento filosófico no Brasil: em sinopse.* p. 42. Roma: Universidade Gregoriana, 1965.

ANAIS DO PARLAMENTARISMO BRASILEIRO. pp. 232-233. Rio de Janeiro: Tipografia do Imperial Instituto Artístico, 1885.

ANDRADE, Oswald. "A Utopia Antropofágica". Inclui "A Antropofagia ao alcance de todos", por Benedito Nunes. pp. 6, 26-27. Rio de Janeiro. Editora, 2001.

AQUINO, Rubim Santos Leão de. "Sociedade Brasileira: uma história através dos movimentos sociais: da crise do escravismo ao apogeu do neoliberalismo". pp. 227 e 230. Rio de Janeiro: Record, 2002.

AUGUSTO, Paulo. "Farias Brito". In *Preciso de história da filosofia.* pp. 247-249. Rio de Janeiro: Tipografia, 1938.

AZEVEDO FILHO, Leodegário Amarante. *Estudos Universitários de língua e literatura.* p. 225. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

BARREIRA, Dolor Uchoa. *História da Literatura Cearense.* pp. 127, 128 e 267. Fortaleza: Editora Instituto do Ceará. 1948.

BARRETO, Vicente, e PAIM, Antônio. *Evolução do Pensamento Político Brasileiro.* pp. 245 e 321. Belo Horizonte: Editora Itatiaia. 1989.

BETHEL, Leslie (editor). Brazil: *Empire and Republic 1822-1930.* p. 186, Papeback, 1989.

BEVILÁQUA, Clóvis. *Esboços e fragmentos de filosofia e literatura.* pp. 187-206. Rio de Janeiro: Laemmert & Cia., 1899.

_____. História da Faculdade de Direito do Recife. 2 vols. p. 448. Recife: Livraria F. Alves, 1927.

BLACK, Jan Knipprs (editor). *Latin America: Its problem and its promise: a multidisciplinary introduction.* p. 98, Paperback, 1998.

BOMBASSARO, Luís Carlos e PAVIANI, Jaime. *As Fontes do Humanismo Latino: O sentido do humano na cultura brasileira e latino-americana.* pp. 101-104. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

BOMÍLCAR, Álvaro. *A política no Brazil* ou *O Nacionalismo Radical.* Rio de Janeiro: Leite Ribeiro & Maurille, 1920.

BONAVIDES, Paulo. *Teoria do estado*. pp. 203, 206 e 207. São Paulo: Saraiva, 1967.

BOSI, Alfredo. *A Literatura Brasileira* – "O Pré-Modernismo". p. 135-138. São Paulo: Cultrix, 1966.

________. *História concisa da literatura brasileira.* pp. 295, 298 e 299. São Paulo: Cultrix,, 1966.

BRAGA, Robério. Euclides da Cunha no Amazonas. p. 17. Manaus: Editora Valer, 2002.

BRANDÃO, Adelino. *Paraíso perdido. Euclides da Cunha: Vida e Obra.* pp. 407-409, 412, 416 e 419. São Paulo: IBRASA, 1996.

BRITO, Emídio Fontenele de. *Filosofia e Método.* p. 141. São Paulo: Editora Loyola, 2002.

BROZEC, Josef, e MASSINI, Marina. *Historiografia da Psicologia Moderna.* São Paulo: Edições Loylola, 1998. pp. 209

BURNS, E. Bradford. *A History of Brazil.* P. 339, Paperback, 1993.

CADERNOS ESPINOSANOS. Vol. VII, São Paulo: FFLCH-USP, 2001.

CALIL, Gilberto Grassi. *O Integralismo no Pós-Guerra: A formação do PRP*. p. 59. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

CALMON, Pedro. *História do Brasil.* pp. 2314, 2341 e 2344. Rio de Janeiro: Jose Olympio, 1957.

CARVALHO, José Maurício. *Situação e Perspectivas da Pesquisa da Filosofia Brsileira.* pp. 11,27, 29,31, 32, 36, 39, 44, 45, 46, 56, 58, 60, 61, 63, 64, 66, 68, 69, 78. Londrina: Editora UEL, 1995.

_____. *História da Filosofia e Tradições Culturais: um diálogo com Joaquim de Carvalho.* pp. 361, 362, 373, 386, 398. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

CASTELO, José Aderaldo. *A Literatura Brasileira – Origem e Unidade.* pp. 290, 293, 296; São Paulo: EDUSP, 1999.

CASTRO, Acyr; ILDONE, José e MEIRA, Clóvis. *Introdução á Literatura no Pará*. pp. 103-105. Belém: CEJUP, 1990.

CERQUERIRA, Luís Alberto. *Filosofia Brasileira – Ontogênese da consciência de si.* FAPERJ/Vozes: Petrópolis. 2002

CHAVES, João. *Memória Histórica da Faculdade de Direito do Pará (1902-1907)*. Pará, 1908.

CORBISIER, Roland. *Reforma ou Revolução*. pp. 22-23. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

COSTA, Cruz. *A filosofia no Brasil.* pp. 85-87 e 93-105. Porto Alegre: Globo, 1945.

____. *Contribuição à história das ideias no Brasil.* pp. 321-330. Rio de Janeiro: José Olympio Editora. 1956.

____. *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil.* Trad. Jorge López Paez. pp. 70-73. São Paulo: Fondo de Cultura Económica, 1957.

____. "Farias Brito". In: *Panorama da história da filosofia no Brasil.* pp. 61-63. São Paulo: Cultrix, 1960.

COUTINHO, Afrânio. *Some Considerations on the Problem of Philosophy in Brazil.* SJTOR, 1943.

____. *A Literatura no Brasil.* pp. 155-157. Rio de Janeiro: Ed. Sul Americanas, 1971.

CHIPPA, Adolfo. *As ideias filosóficas no Brasil.* PP. 38-60. São Paulo: Convívio, 1978.

DINIZ, Almáquio. *Meus ódios e meus afetos.* São Paulo: Monteiro Lobato & Cia. 1922.

DOMINGUEZ, Atilano. "Apunte bibliográfico sobre Spinoza en Brasil". In *Spinoza y Espana.* P. 121 Cuenca/Espanha: Universidad de Castilha – La Mancha, 1994.

DORIA, Luís Gastão de Escragnolle. *Memória Histórica do Colégio Pedro II.* p. 236. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde Pública, 1939.

DULLES, John W. F. Sobral Pinto, *"The Conscience of Brazil" – Leading the attack against Vargas (1930-1945).* pp. 16,18 e 41. University of Texas Press, 2002.

FERNANDES, Cleia de Figueiredo. *Jackson de Figueiredo: uma trajetória apaixonada.* PP. 251, 276 e 279. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

FERREIRA, Pedro. *Dicionário Histórico e geográfico da Ibiapaba.* Fortaleza: Ramos e Puchain, 1935.

FIGUEIREDO, José Ricardo. *Modos de ver a produção do Brasil.* p. 606. Campinas: Autores Associados, 2004.

FONTANA, Dino Fausto. *Literatura Brasileira: síntese histórica.* pp. 185-189. São Paulo: Edição Saraiva, 1972.

FRANCA, S. J., Leonel. “Panpsiquismo panteísta. Farias Brito”. In *Noções de história da filosofia*. 23 ed. pp. 313-326. Rio de Janeiro: Agir, 1987.

FRANCOVICH, Guilhermo. *Filósofos brasileños*. Buenos Aires: Losada, 1943.

_____. *Filósofos Brasileiros*. Trad. Nísia Nóbrega. pp. 53-62. Rio de Janeiro: Presença, 1979.

_____. “Farias Brito”. In *Filósofos brasileiros.* Prefácio Gerardo Dantas Barreto. Adendo de Antônio Paim. pp. 53-62. Rio de Janeiro: Presença, 1979.

FREIRE, Gilberto. “Um mestre sem discípulos”. In *Perfil de Euclides e outros perfis.* Rio de Janeiro: José Olympio Editora. 1944.

GALVÃO, Walnice Nogueira. *Correspondências de Euclides da Cunha*. p. 416. São Paulo: EDUSP, 1997.

GRINGS, Dadeus. *O Deus Brasileiro*. pp. 48, 49 e 103. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1979.

GUERRA FILHO, Willis Santiago. “O conceito de filosofia em Farias Brito: proposta de desleitura”. In *Colóquio Antero de Quental – Anais.* pp. 119-136. Aracaju: Fundação Augusto Franco, 1997.

GUIMARÃES, Aquiles Cortes. “O momento de Farias Brito”. In: *A Formação do Pensamento Filosófico Brasileiro.* pp. 129-145. Tese. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1981.

_____. “O momento de Farias Brito”. In: *O Tema da Consciência na Filosofia Brasileira.* Apresentação Antônio Paim. pp. 81-90. São Paulo: Convívio, 1982.

____. “Farias Brito e a questão da subjetividade”. In. *Colóquio Antero de Quental – Anais*. pp. 63-73. Aracaju: Fundação Augusto Franco, 1997.

____. *Pequenos estudos de filosofia brasileira.* 2. Ed., ver. e corr. Rio de Janeiro: Nau, 1997. pp. 63-80.

INSTITUTO DE PREVIDÊNCIA E ASSISTÊNCIA DOS SERVIDORES DO ESTADO. *O Servidor Público – Homem de Letras.* 3ª Ed. Rio de Janeiro, 1959.

JAGUARIBE, Hélio. "O terceiro período: Farias Brito". In *A filosofia no Brasil.* pp. 39-42. Rio de Janeiro: ISEB/MEC, 1957.

JAIME, Jorge. "Farias Brito: uma aventura do espírito". In *História da filosofia no Brasil,* vol. 1. pp. 290-309. Petrópolis: Vozes, 1997.

____. "Nestor Vítor": o retratista de Farias Brito que foi muito consciencioso e crítico. In *História da filosofia no Brasil.* Vol. 1. PP. 338-43. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

LATOURETTE, Kenneth Scott. *Christianity in a revolutionary age: a history of Christianity in the nineteenth and twentieth centuries.* pp. 163 e 227. New York: Harper & Brothers, Publishers, 1962.

LEÃO, A. Carneiro. Farias Brito. In *A filosofia no século XIX.* Pragmatismo – Bérgson, Croce. pp. 48-49. Rio de Janeiro: [?], 1963.

LIMA, Múcio. João Ribeiro. p. 169. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1962.

LIMA, Alceu Amoroso (Tristão de Ataíde). "A Estética de Farias Brito". In *Estudos.* Rio de Janeiro: Anuário do Brasil, 1927. (1ª série)

LIMA, Lauro de Oliveira. *Piaget para Principiantes.* p. 40. São Paulo: SUMMUS, 1980.

LINS, Álvaro. *Os mortos de sobrecasaca.* Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira. 1963.

____. *Filosofia, História e crítica na Literatura Brasileira.* p. 42 e 45. Rio de Janeiro: Edições de Ouro. 1967.

LUCA, Tânia Regina de. *Revista do Brasil.* pp. 21e 188. São Paulo: UNESP, 1999.

MACHADO, Geraldo Pinheiro. "Farias Brito". In: HIRSCHBERGER, Johanees. *História da Filosofia Contemporânea.* 2. Ed. pp. 274-282. São Paulo: Herder, 1968.

_____. *A Filosofia no Brasil.* pp. 70-79. São Paulo: Cortez & Moraes, 1976.

_____. "Farias Brito: reação antimaterialista e finalista". In *A Filosofia no Brasil.* 3ª. Ed. Acrescida de notas. PP. 71-79. São Paulo: Cortez & Moraes, 1976.

MACHADO NETO, Antônio Luís. *História das Ideias Jurídicas no Brasil.* pp. 111, 195 e 215. São Paulo: EDUSP. 1969.

MARTINS, Henrique. "Lista Geral dos Bacharéis e Doutores que tem obtido o Respectivo Grau na Faculdade de Direito do Recife", Recife: Imprensa Industrial. 1923.

MARTINS, Mário Ribeiro. *Filosofia da Ciência.* pp. 167, 170 e 176. Brasília: Oriente, 1979.

MARTINS, Wilson. *História da Inteligência Brasileira.* pp. 30-31 e 60. São Paulo: T. A. Queirós Editor, 2001.

MATTOS, Carlos Lopes de. "O pensamento de Farias Brito". In: CRIPPA, Adolpho (coordenador). *As Ideias Filosóficas no Brasil: séc. XX* parte I. pp. 38-73. São Paulo: Convívio, 1978.

MELO, Gladstone Chaves de. *Origem, Formação e Aspectos da Cultura Brasileira.* pp. 200-203. Lisboa: Centro do Livro Brasileiro, 1974.

MENDONÇA, Carlos Sussekind. *Sílvio Romero, sua formação intelectual: 1851- 1880.* pp. 114 e 317. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

MOISÉS, Massaud. *História da Literatura Brasileira: Realismo e Simbolismo.* pp. 262, 462. São Paulo: Cultrix, 2001.

MOTA, Fernando de Oliveira. "O pensamento de Farias Brito". In *Dois Filósofos Sul-americanos.* pp. 18-22. Recife: Faculdade de Filosofia do Recife, 1945.

MOREIRA, Adriana Belmonte. "Potência da razão e Liberdade humana: uma análise do prefácio, axiomas e das quatro primeiras proposições da Parte V da Ética". In *Cadernos Espinosanos* XXII. pp. 154, 157. São Paulo: FFLCH-USP, 2010.

MURICI, José Cândido de Andrade. *Panorama do Movimento Simbolista Brasileiro.* p. 56. Brasília: INL, 1973.

________. *O Símbolo à Sombra das Araucárias.* pp. 293, 307 e 311. Brasília: Conselho Federal da cultura, 1976.

NOBRE, F. Silva. *Contribuição do Nordeste à Cultura Brasileira.* pp 33 e 36. Rio de Janeiro: Centro Norte Rio Grandense, 2005.

OLIVEIRA, Admardo Serafim de et all. *Introdução ao Pensamento Filosófico*. pp. 83-84. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

PADOVANI, Humberto, e CASTAGNOLA, Luís. “Farias Brito”. In *História da Filosofia*. 2. Ed. PP. 482-491. São Paulo: Melhoramentos, 1956.

PAIM. Antônio. “Farias Brito e os primórdios da escola católica do século XX”. In *História das Ideias Filosóficas no Brasil.* pp. 168-176. São Paulo: Grijalbo, 1967.

_____. O Estudo do Pensamento filosófico brasileiro. Rio de Janeiro: *Tempo Brasileiro,* 1970.

_____. “Raimundo de Farias Brito (1862-1917)”. In: Los “Fundadores” em *La Filosofia de América Latina*. pp. 89-93. Washington: OEA, 1970.

_____. *O estudo do pensamento filosófico brasileiro.* Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro. 1970.

_____. *O estudo do pensamento filosófico brasileiro.* pp. 70-72. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1979.

_____. “Farias Brito e os primórdios da escola católica do século XX”. In _____. *Historia das ideias filosóficas no Brasil.* 3. Ed. rev. e amp. pp. 417-426. São Paulo: Convívio/INL, 1984.

_____. In *O Estudo do pensamento filosófico brasileiro.* 2. Ed. rev. e ampliada. pp. 101-104. São Paulo: Convívio, 1985.

_____. *A Filosofia Brasileira.* pp. 111-122. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa. 1991.

_____. *Os Intérpretes da Filosofia Brasileira.* 3ª. Ed. pp. 113-115. Londrina: ED. UEL, 1999.

PENA, Antônio Gomes. *História da psicologia: apontamentos sobre as fontes e sobre algumas das figuras mais expressivas da psicologia moderna.* Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1987.

PEREIRA, Nilo. *A Faculdade de Direito do Recife: 1927-1977.* pp 315. 322 e 418. Recife: Editora Universitária, 1977.

PINHEIRO, Rita Josélia da Capela. *A objetividade e a realidade no culturalismo dialético de Djacir Meneses.* Rio de Janeiro: UGF, 1992.

PINTO, Luís. *Farias Brito e a filosofia no Brasil. A Influência do Nordeste nas letras Brasileiras.* pp. 46 e 57-60. São Paulo: José Olympio, 1961.

PONCZECK, Roberto Leon. "A Filosofia de Spinoza e Algumas Lições Pedagógicas". In *Deus ou seja A Natureza: Spinoza e os Novos Paradigmas da Física.* pp. 71-73, 320, 326, 341, 344. Salvador: Edufba, 2009.

PUENTE, Fernando Rey (org). *Os filósofos e O Suícidio.* pp. 38-39. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

RABELO, Sílvio e QUEIRÓS, Maurício Vinhas de. *Retratos do Brasil.* pp. 44, 125 e 164. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

REALE, Miguel. "Lei e direito na concepção de Farias Brito". In *Pluralismo e liberdade.* pp. 121-131. São Paulo: Saraiva, 1963.

REIS, Zenir Campos. *Augusto dos Anjos: Poesia e prosa.* pp. 28 e 164. São Paulo: Editora Ática, 1977.

RIBEIRO, João. "A filosofia no Brasil". In *Revista do Brasil,* n. 22, ano II, VI, 1917.

ROCHA, Cristina. *Zen in Brasil: the quest for comospolitan modernity.* p. 67. University of Haway Press, 2006.

ROMERO, Sílvio. "Farias Brito". In *Obra filosófica.* Introdução e seleção de Luís Washigton Vita. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969, PP. 237-245.

_____. E ROMERO, Nelson. *História da Literatura Brasileira* (vol. 5). pp. 1759-1762. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1960.

SÁ, Edisia (coord.) *Ensino da Filosofia no Ceará.* pp. 13, 19 e 267. Fortaleza: UFC, 1972.

SALGADO, Plínio. *In Memoriam.* pp. 74, 100 e 175. São Paulo: Voz do Oeste, 1985.

SERRANO, Jônatas. "A Filosofia no Brasil". In *História da filosofia: o pensamento filosófico através dos séculos.* pp. 194-225. Rio de Janeiro: Zélio Valverde, 1944.

SILVEIRA, Tasso da. "A Consciência brasileira". In *À margem da História da República.* Rio de Janeiro. 1924.

SILVEIRA, Tasso da. "Farias Brito". In: *A Igreja Silenciosa.* Rio de Janeiro, 1922.

SODRÉ, Nelson Werneck. *História da literatura brasileira, seus fundamentos econômicos*. pp. 167, 2ª edição, José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1940.

____. *História da Literatura Brasileira.* pp. 437, DIFEL, Rio de Janeiro, 1982.

SOUSA, Ricardo Timm de. *O Brasil Filosófico.* pp. 53-54. São Paulo: Perspectiva. 2003.

SOVERAL, Eduardo Abranches de. *Pensamento Luso-Brasileiro: Estudos e Ensaios.* pp. 153-162. Lisboa: Instituto Superior de Novas profissões, 1996.

TEJADA, Francisco Elias de. *Em Nápoles Hispânico.* pp. 349. Ediciones Montejura, 1958.

TOBIAS, José Antônio. *História das ideias estéticas no Brasil.* pp. 40, 80 e 81. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1967.

_______. *História da Educação Brasileira.* pp. 299, 309 e 312. São Paulo: Editora Juriscredi, 1972.

TRINDADE, Hélgio. *Corpo e Alma do Brasil,* pp. 27 e 38. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1957.

______. *Integralismo: o fascismo brasileiro da década de 30.* pp. 38-39. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1974.

______. *La tentation fasciste au Brésil dans lês années trente.* pp. 31-32 2 37. Paris: Éditions de La Maison de Sciences de l' homme, 1998.

VENTURA, Roberto. *Retrato Interrompido da vida de Euclides da Cunha.* pp. 255, 256 e 297. São Paulo: Compainha das Letras, 2003.

VIEIRA, Arnaldo Damasceno. *Imortalidade*. Rio de Janeiro: Schmidt Editor s/d.

VILAÇA, Antônio Carlos. *O livro dos Fragmentos.* p. 53. Rio de Janeiro: Record, 2005.

_______. *O Pensamento Católico no Brasil.* pp. 115, 161, 165-167, 172, 184, 187, 203, 210, 267 e 277. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2006.

VITA, Luís Washington. "Farias Brito". In: *A Filosofia no Brasil.* pp. 85-95. São Paulo: Livraria Martins, 1950.

______. *Tríptico de ideias.* pp. 69-75. São Paulo: Grijalbo, 1967.

______. *Pequena História da Filosofia.* pp. 163-168. São Paulo: Saraiva, 1968.

______. *Antologia do Pensamento Social e Político no Brasil.* Secretaria Geral da OEA. pp. 166-167. São Paulo: Grijalbo, 1968.

______. *Panorama da filosofia no Brasil.* pp. 96-101. Porto Alegre: Ed. Globo, 1969.

WALTHER, Manfred. *Spinoza entre Lumière et Romantisme.* pp. 314-322 e 431. Lyons: ENS Editions, 1985.

. . . .

A obra de Farias Brito

JORGE BRITO – BIBLIÓGRAFO

FINALIDADE DO MUNDO – Estudo de filosofia e tecnologia naturalista. I Parte – A filosofia como atividade permanente do espírito humano. 1ª edição, Tipografia Universal, Fortaleza, 1894; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1957; 3ª edição, 3 tomos. Senado Federal, Brasília, 2012.

A Verdade como regra das ações – Ensaio de filosofia moral como introdução ao estudo do Direito. 1ª edição, Editores Tavares e Cardoso & Cia. – Livraria Universal, Pará, 1905 [superposto a: Imprensa Oficial, Belém – PA, 1903]; 2ª edição, Instituto Naiconal do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1953; 3ª edição, Senado Federal, Brasília, 2005.

A base física do esprírito – História sumária do problema da mentalidade como preparação para o estudo da Filosofia do Espírito. 1ª edição, Livraria Francisco Alves, 1912; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1953; 3ª edição, Senado Federal, Brasília, 2006.

O mundo interior – Ensaio sobre os dados gerais da filosofia do espírito. 1ª edição, Revista dos Tribunais, Rio de Janeiro, 1914; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1951, 402 p. Introdução de Barreto Filho; 3ª edição, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Lisboa, 2003; Senado Federal, Brasília, 2006.

Inéditos e dispersos – Notas e variações sobre assuntos diversos. Compilação de Carlos Lopes de Matos. Editorial Grijalbo Ltda. São Paulo, 1966.

Índice onomástico

I

J

K

L

M

N

O

P

R

S

T

V

W

Z

A base física do espírito
Farias Brito

Publicado pela primeira vez em 1912, tem como subtítulo *História sumária do problema como preparação para o estudo da filosofia do espírito*. Aqui, o filósofo cearense Farias Brito (1862-1917) estuda o que ele chama de a crise da atual filosofia, trabalha com o preconceito positivista, explicando o equívoco que tem sido causa da grande confusão no pensamento de seu tempo, determina os conceitos de filosofia, ciência e metafísica, trata da relação entre a sensibilidade, o espírito e a matéria.

Apresenta a psicologia tradicional, discute a relação da alma com a psicologia experimental ("psicologia sem alma"), mostra as origens da psicologia moderna, a psicologia matemática de Herbart, a psicofísica de Fechner. Analisa o cérebro como corpo do espírito e a consciência como epifenômeno. Discute Bacon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Kant, Hume, Condillac, Spencer, James Mill, Weber, o racionalismo e a psicologia, o positivismo e o criticismo, entre inúmeras outras exegeses de correntes filosóficas.

VOLUME 53